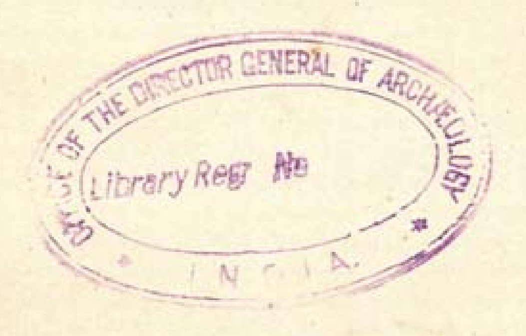
L'IRAN
SOUS LES SASSANIDES



L'IRAN SOUS LES SASSANIDES

PAR

Arthur CHRISTENSEN
Professeur de Philologie Iranienne
a l'Université de Copenhague



LEVIN & MUNKSGAARD . EJNAR MUNKSGAARD
COPENHAGUE 1936

Printed in Denmark.

B. P. HANSENS BOGTR., KBHVN.

PRÉFACE.

Près de trente ans se sont écoulés depuis la publication de mon livre « L'empire des Sassanides ». Cet espace de temps nous a fourni bien des matériaux nouveaux non seulement pour l'étude des domaines spéciaux de l'histoire de la civilisation sassanide dont traitait le livre en question (le peuple, l'État et la cour), mais aussi p. ex. pour celle des arts et des religions de cette époque. Alors, au lieu de donner une nouvelle édition revue et augmentée de l'ancien livre, je me suis décidé à étudier l'histoire de la civilisation sassanide sous tous ses aspects et à en décrire les phases autant que possible dans un ordre chronologique. Or, ce plan a abouti à une histoire générale de l'Iran sassanide, l'histoire politique formant le cadre d'un exposé de la vie matérielle et spirituelle, des conditions sociales, des idées religieuses et philosophiques, des œuvres d'art, etc.

La construction administrative de l'empire a trouvé sa place, tout naturellement, en connexion avec l'histoire de la fondation de la dynastie, les changements qui se sont opérés au cours de l'époque étant décrits dans leur ordre chronologique. D'ailleurs, pour rendre mon livre plus vivant, j'ai réservé les renseignements sur tel domaine de la civilisation à tel chapitre où ils pouvaient servir de commentaire aux événements politiques ou à la situation générale qui y sont exposées. Ainsi, les notices sur le système militaire de la première période de l'époque sassanide précèdent la description des guerres perso-romaines au chapitre V. On trouvera des données sur les tribunaux et le droit criminel au chapitre VI, à propos des persécutions des chrétiens et des poursuites judiciaires dont ils furent victimes. Un essai sur les questions concernant la

famille et la propriété forme l'introduction du chapitre VII, qui a pour sujet principal les menées communistes de Mazdak. Une description sommaire de la capitale se trouve au chapitre VIII qui traite du règne de Khusrō I : en effet, c'est sous Khusrō, fondateur de la Nouvelle-Antioche dans la banlieue de Ctésiphon-Séleucie, que la capitale a atteint son étendue définitive. J'ai placé dans le même chapitre des notices sur l'étiquette de la cour, parce que la plupart des relations des auteurs arabes et persans sur cette matière reflètent la dernière période sassanide inaugurée par Khusrō I après l'anéantissement du mazdakisme. D'autre part, tout ce qui a trait à la somptuosité de la cour a été réuni dans le chapitre réservé à Khusrō II, monarque qui, en ce qui concerne l'étalage d'un luxe raffiné, n'a été surpassé par aucun roi sassanide.

La politique extérieure de l'Iran a été traitée assez sommairement, la mention des événements de guerre étant réduite, généralement, au strict nécessaire. Si la guerre de Shāhpuhr II avec Rome fait exception à cet égard, c'est que nous possédons là, dans l'œuvre d'Ammien Marcellin, la relation unique d'un homme qui sait faire revivre à nos yeux le grand roi et ses armées et les scènes mouvementées dont il a été le témoin oculaire.

On retrouvera çà et là dans le présent livre des passages de mon « Empire » parfois reproduits textuellement, amplifiés et corrigés au besoin. Lorsqu'il y a des modifications considérables dans mes opinions, je l'ai fait remarquer dans mon texte ou dans mes notes. Ici je relève spécialement le changement qui s'est opéré dans ma conception des rapports entre marzbāns, pādhghōspāns et spāhbadhs, surtout à la suite de la publication d'un article de M. E. Stein dont il sera question dans l'excursus II ; mais j'avoue que ces problèmes-là ne sont nullement tirés au clair. Mon exposé de l'histoire de Kavādh I et du mazdakisme est une refonte de la seconde partie de ma monographie sur cette matière (« Le règne du roi Kawādh I et le communisme mazdakite ») avec bien des notices tirées de la première partie de ce livre.

Je tiens à remarquer que le manuscrit du livre présent a été prêt il y a trois ans. La publication a été différée par des raisons

qui ne dépendaient pas de moi. Ce retard m'a mis dans la nécessité de remanier, une fois après l'autre, le chapitre IV, qui traite du manichéisme, une série de publications très importantes dans ce domaine ayant paru justement pendant ces dernières années. La découverte récente de textes manichéens coptes, dont une partie seulement a été rendue accessible, promet d'élargir singulièrement notre connaissance de ce mouvement religieux.

Pour ne pas rendre mon livre trop rebutant aux historiens qui ne sont pas des orientalistes, j'ai évité l'emploi des lettres phonétiques telles que č, ǰ, š, ž, χ, ϑ, γ, δ, β, et j'ai exprimé les sons correspondants par tch, dj, sh, zh, kh, th, gh, dh, bh. Des lettres phonétiques ne se trouvent que dans quelques mots et noms avestiques, que je présente dans la transcription traditionnelle. J'ai simplifié un peu la transcription des noms et des mots pehlvis, dans laquelle je rendrai, dans la mesure du possible, la prononciation des derniers temps de l'époque dont je m'occupe. Quant au nom pehlvi du dieu suprême des zoroastriens, je l'ai transcrit, comme on fait ordinairement, par la forme demi-savante *Ōhrmazd*. La prononciation populaire en a été probablement *Hormizd*, forme sous laquelle ce nom divin a été employé comme nom de personne. Comme la phonétique moyen-iranienne s'est développée pendant les quatre siècles de l'empire sassanide, des inconséquences, apparentes au moins, dans la transcription sont inévitables.

Les noms arabes et persans qui, dans la transcription de l'alphabet arabe, sont munis de signes diacritiques peuvent être lus comme si ces signes n'existaient pas.

Des noms géographiques bien connus sont donnés dans la forme française ordinaire.

En citant des passages d'auteurs orientaux dont il existe une bonne traduction française, j'ai généralement suivi celle-ci, excepté quelques cas où j'ai voulu trouver une version plus exacte de telle ou telle expression. Aux passages de la « lettre de Tansar » cités dans la traduction de Darmesteter, j'ai fait parfois des modifications qui sont le résultat d'une collation du texte de l'édition nouvelle de Minovi avec celui de Darmesteter.

Quant aux reproductions des œuvres d'art, je n'ai pas indiqué

tous les ouvrages à consulter. Dans le livre peu coûteux et de format commode de M. Sarre, « Die Kunst des alten Persien », qui renferme de belles reproductions des œuvres d'art les plus importantes de l'Iran antique, on trouvera toutes les indications désirées.

Je dois des remerciements à M. J. Oestrup pour le précieux concours qu'il m'a apporté dans l'étude de quelques textes arabes, au P. N. Akinian, prieur du couvent des Pères Méchitaristes à Vienne et bibliothécaire à la bibliothèque des Méchitaristes, qui a eu l'obligeance de me fournir quelques notices bibliographiques sur les historiens arméniens, et à M. Fr. Sarre, qui m'a autorisé à lui emprunter bon nombre de planches. Enfin, je suis heureux de pouvoir remercier la fondation Rask-Ørsted, fondation d'État danoise, qui a favorisé la publication de ce livre par une subvention.

Arthur Christensen.

LISTE DES ABRÉVIATIONS.

(Comp. en général l'aperçu des sources, Introduction II ; pour les ouvrages concernant le manichéisme, voir le chap. IV).

Abh. K. M. = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes.
Abh. Pr. Ak. = Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften.
Am Tor, voir Herzfeld.
AO = Acta Orientalia.
Arch. Mitt., voir Herzfeld.
Assem. = Assemani, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, 1—4, Rome 1719—1728.
Bartholomae, Air. Wb. = Altiranisches Wörterbuch, Strassb. 1904.
» Die Frau = Die Frau im sasanidischen Recht, Heidelberg 1924.
» Rechtsbuch = Über ein sasanidisches Rechtsbuch, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, 1910.
» Z.sas.Recht = Zum sasanidischen Recht, I—V, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, 1918, 1920, 1922, 1923.
BB = Bezzenbergers Beiträge zur Kunde der Indogermanischen Sprachen.
Beal = S. Beal, Buddhist Records of the Western World, I—II, Londres 1906.
BGA = Bibliotheca Geographorum Arabicorum, éd. de Goeje.
BP, voir Procope.
BSL = Bulletin de la Société de Linguistique de Paris.
BSOS = Bulletin of the School of Oriental Studies.
Christensen, Empire = L'empire des Sassanides, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskabs Skrifter, 7. Række, historisk og filosofisk Afdeling, I. 1. (Copenhague 1907).
» , Kawādh = Le règne du roi Kawādh I et le communisme mazdakite, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskabs historisk- filologiske Meddelelser, IX. 6 (1925).
» , Et s. le zor. = Études sur le zoroastrisme de la Perse antique, ibid. XV. 2 (1928).
» , Les Kayanides, ibid. XIX. 2 (1931).
» , Quelques notices = Quelques notices sur les plus anciennes périodes du zoroastrisme, Acta Orientalia, IV, p. 81 sqq.

Christensen, Buzurjmihr = La légende du sage Buzurjmihr, ibid. VIII, p. 81 sqq.
» , Abarsām = Abarsām et Tansar, ibid. X, p. 43 sqq.
Darmesteter, ZA = Le Zend Avesta, Annales du Musée Guimet, t. 21, 22 et 24.
Dieulafoy = Dieulafoy, L'art antique de la Perse, Paris 1884.
Djāḥiẓ, Tādj = Kitābu't-tādj de Djāḥiẓ, édition du Caire 1914.
D. Vid. Selsk. fil.-hist. Medd. = Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskabs filologisk-historiske Meddelelser (Communications philologiques et historiques de l'Académie royale des sciences et des lettres du Danemark).
Felsreliefs, voir Sarre-Herzfeld.
Fihrist = Kitâb al-Fihrist, herausgegeben von G. Flügel, I—II. Leipzig 1871—72.
Flandin (et Coste) = E. Flandin et P. Coste, Voyage en Perse, Planches I—II. Paris 1843.
GIPh = Grundriss der Iranischen Philologie, herausgegeben von W. Geiger & E. Kuhn. Strassb. 1895—1901.
Herzfeld, Am Tor = Am Tor von Asien, Berlin 1920.
» Arch. Mitt. = Archäologische Mitteilungen aus Iran, I—VI. Berlin 1929—33.
» Paikuli = Paikuli, Monument and Inscriptions of the Early History of the Sasanian Empire I—II, Berlin 1924 (tome II contenant les planches).
Hiuen Tsiang, voir Beal.
Hoffmann = G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipz. 1880 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, VII. 3).
IF = Indogermanische Forschungen.
Inostrantzev, S. E. = Сасанидскіе этюды (Études sassanides), St. Petersbourg 1909.
JA = Journal asiatique.
JAOS = Journal of the American Oriental Society.
J. Cama Or. Inst. = Journal of the K. R. Cama Oriental Institute.
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.
Justi, Namenbuch = Iranisches Namenbuch, Marburg 1895.
Kārnāmagh = The Kârnâmê î Artakhshîr î Pâpakân, ed. by Darab Dastur Peshotan Sanjana, Bombay 1895—96. — Geschichte des Artachšîr i Pâpakân, übersetzt von Th. Nöldeke, Beiträge zur Kunde der Indogermanischen Sprachen, IV.
Labourt = J. Labourt, Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide. Paris 1904.
Langlois = Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, publiée par V. Langlois, I—II. Paris 1867—69.
Markwart-Messina, Catalogue = J. Markwart (Marquart), A Catalogue of the Provincial Capitals of Eranshahr, ed. by G. Messina, Analecta Orientalia, 3, Roma 1931.

Marquart, Ērānšahr = J. Marquart, Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i, Berlin 1901 (Abhandlungen der Kön. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, Neue Folge, III, no. 2).

Mas'ūdī, Murūdj = Maçoudi, Les prairies d'or (Murūdju'd-dahab), texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, I—IX. Paris 1861—77.

Mas'ūdī, Tanbīh = Bibliotheca Geographorum Arabicorum, VIII (Kitābu't-tanbīh), Lugd. Bat. 1894. — Maçoudi, Le livre de l'avertissement et de la revision, trad. par Carra de Vaux. Paris 1896.

Mem. As. Soc. Beng. = Memoirs of the Asiatic Society of Bengal.

Mēnōghēkhradh = Dādhastān ē mēnōghēkhradh, traité pehlvi, voir Introduction, II, p. 50.

MO = Le Monde Oriental.

Modi Mem. Vol. = Dr. Modi Memorial Volume, Bombay 1930.

Morgan = J. de Morgan, Mission scientifique en Perse, Recherches archéologiques, Paris 1900—1911.

MSL = Mémoires de la Société de Linguistique de Paris.

Murūdj, voir Mas'ūdī.

Nariman, Ir. Infl. = G. K. Nariman, Iranian Influence on Moslem Literature, Bombay 1918.

Nihāyat = Nihāyatu'l-irab fī akhbāri'l-furs wa'l-'arab (E. G. Browne, JRAS, 1900, p. 195 sqq).

Nœldeke, Burzōēs Einleitung = Burzōēs Einleitung zu dem Buche Kalīla wa Dimna, übersetzt und erläutert von Th. Noeldeke. Strassb. 1912 (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg, 12. Heft).

Nœldeke, Ṭabarī = Th. Nœldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Ṭabarī, Leyden 1879. (Notes et excursus; la traduction elle-même est désignée: Ṭabarī, Nœldeke).

Paikuli, voir Herzfeld.

Procope, BP = De bello Persico.

PT, voir West.

RHR = Revue de l'histoire des religions.

Rothstein = G. Rothstein, Die Dynastie der Lahmiden in al-Hīra, Berlin 1899.

Sarre, Kunst = Fr. Sarre, Die Kunst des alten Persien, Berlin 1922.

Sarre-Herzfeld, Felsreliefs = Fr. Sarre und E. Herzfeld, Iranische Felsreliefs, Berlin 1910.

» Arch. Reise = Fr. Sarre und E. Herzfeld, Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet, II, Berlin 1920.

S.E., voir Inostrantzev.

Sitz. Pr. Ak. = Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften.

Ṭabarī = Ṭabarī Annales, éd. de Goeje, Séries I.

Ṭabarī-Nœldeke = Th. Nœldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden. Aus der arabischen Chronik des Ṭabarī, Leyden 1879.

Tādj, voir Djāḥiẓ.

Tanbīh, voir Mas'ūdī.

Vend. = Vendīdād.

West, P T = Pahlavi Texts translated by E. W. West, I—V, Sacred Books of the East, tt. 5, 18, 24, 37, 47.

WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

Y = Yasna.

Yt = Yasht.

ZA, voir Darmesteter.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

ZII = Zeitschrift für Indologie und Iranistik.

INTRODUCTION.

I. RÉSUMÉ DE LA CIVILISATION IRANIENNE AVANT L'AVÈNEMENT DES SASSANIDES.

1. Structure sociale et politique de l'État arsacide.

Les Iraniens ont formé, dès les temps les plus anciens, une société patriarcale dont la base territoriale consistait en quatre unités: la maison *(nmana-)*, le village *(vis-)*, la tribu *(zantu-)* et le pays *(dahyu-)*[1]. Le peuple s'appelait *Arya,* mot duquel dérive le nom ethnique et géographique d'*Ērān,* l'Iran des temps modernes.

Dans l'Iran occidental, la base patriarcale de la société se cache en partie sous une surface empreinte de civilisation babylonienne. L'empire achéménide fut la continuation des empires assyrien, babylonien et élamite; le système politique achéménide est celui des rois babyloniens et mèdes, perfectionné par le génie organisateur de Cyrus et de Darius I. Mais l'organisation patriarcale n'avait pas cessé d'exister. Elle vivait dans le pays des Mèdes; elle vivait encore dans la Perse proprement dite, et elle apparaît dans l'inscription sépulcrale de Naqsh-e-Rostam où Darius se nomme fils de Vishtāspa (famille), un Achéménide (clan), un Perse (tribu), un Aryen (nation)[2].

La Perse achéménide avait sept clans privilégiés dont un était

[1] Dans les Gāthās les quatre unités sont désignées sous les noms de *dəmāna-, vis-, šōiϑra-* et *dahyu-* (A. Meillet, Trois conférences sur les Gâthâ de l'Avesta, Paris 1925, p. 23), et leurs membres respectifs sous ceux de *χvaētu-, vərəzənā-, airyaman- (, dahyu-),* car les deux séries semblent se rapporter à la même division sociale et territoriale (E. Benveniste, Les classes sociales dans la tradition avestique, JA, 1932, p. 124 sqq.).

[2] Voir Andreas dans les compte-rendus du XIIIme congrès international des Orientalistes, p. 96.

la race royale. Herodote s'est mépris en voyant dans les privilèges de ces clans la récompense de leur participation au meurtre du Pseudo-Smerdes, Gaumata.

Outre ce cercle de grands par naissance, il y a eu dans l'empire des Achéménides une série de vassaux. Dans l'Asie Mineure, par exemple, de vieilles maisons princières ont régné sous la suzeraineté du grand roi, soumis, cependant, à une surveillance effective de la part des satrapes. Mais, en outre, le grand roi a créé des vassaux en donnant certaines parties de ses domaines à titre de propriétés héréditaires conférant certains privilèges. La puissance des grandes familles ne se rattache plus exclusivement au petit village *(vis)* de la Perse proprement dite d'où elles sont sorties, mais aussi à de grandes propriétés ailleurs dans l'empire. Des gens qui n'appartenaient pas aux grandes familles, des Perses, des Mèdes, des étrangers même, des Grecs exilés p. ex., pouvaient également obtenir des principautés de la libéralité du grand roi. La situation de ces seigneurs vis-à-vis des satrapes n'est pas très claire ; en tout cas, ils ont joui de privilèges plus ou moins considérables, quelquefois, probablement, d'immunité, de sorte qu'ils pouvaient mettre dans leurs propres poches les impôts qu'ils prélevaient de leurs sujets[1].

Voilà les origines du féodalisme en Perse. Toutefois, le féodalisme ne s'était pas encore développé sous les Achéménides. Alexandre et les Séleucides, héritiers politiques des Achéménides, laissaient subsister les institutions du grand Darius, dans tout ce qu'elles avaient d'essentiel.

Les traditions politiques du temps des Achéménides ne sont pas abandonnées non plus, quand les Arsacides, avec l'appui de chefs issus, comme les Arsacides eux-mêmes, du peuple nord-iranien des Dāha, et de leur levée de guerriers, s'étant établi d'abord en Parthie, créent, par la conquête, un nouvel empire iranien. Pourtant, cet empire « parthe » a son cachet spécial : par les Arsacides la suprématie est transportée de l'ouest aux contrées du

[1] Comp. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, III, p. 61—62 ; Kulturgeschichte des alten Orients : Arth. Christensen, Die Iranier (Handbuch der Altertumswissenschaft, III. I. 3), p. 268 sqq.

nord qui ont gardé avec plus de pureté le caractère iranien. Ainsi le royaume des Arsacides, malgré son vernis hellénique, est réellement d'un iranisme plus pur que celui des Achéménides. Pendant environ deux siècles, les rois arsacides avaient leur résidence à Hécatompylos en Parthie, avant que l'évolution historique les forçât à la transférer à Ctésiphon aux bords du Tigre.

Avec cette prédominance des Iraniens septentrionaux l'ancien régime patriarcal reprend vigueur. La notion de la filiation généalogique de la société s'est conservée pendant bien des siècles, même après la chute de l'empire des Sassanides, dans la communauté zoroastrienne. Dans les livres pehlvis, les quatre « commandements » sont souvent nommés: ceux du chef de maison, du chef de village, du chef de tribu et du chef de pays. Dans les fragments de textes manichéens retrouvés à Turfan, on rencontre également ce classement ancien, mais reporté sur le monde des êtres célestes[1]. En réalité, les deux derniers et plus hauts « commandements » avaient disparu depuis longtemps, l'État s'étant chargé de leur rôle. Dès les plus anciens temps, le chef de tribu et le chef de pays avaient existé comme des éléments nécessaires du système, mais avec une autorité mal définie et très variable, n'arrivant qu'exceptionnellement à une place prépondérante vis-à-vis de l'autorité locale, concentrée dans les mains des chefs des clans. A la formation de l'empire, la place du chef de pays est prise par le grand roi même: les rois Achéménides s'appellent dans leurs inscriptions *khshāyathiya dahyūnām,* « rois des pays ». Les chefs de tribu sont remplacés par les satrapes royaux. Le même état de choses existe dans l'empire des Arsacides, l'organisation achéménide étant en ce point assez forte pour survivre à toutes les secousses. Au contraire, les deux degrés inférieurs du système patriarcal, qui étaient les plus solides, à savoir la famille avec son chef *(mānbadh)* et le clan avec son chef *(visbadh)* se maintenaient. Les Arsacides eux-mêmes et les hommes qui s'étaient joints à eux dès le commencement et qui formèrent plus tard la fleur et le noyau de l'État parthe, étaient des chefs de clan comme

[1] Fragments M. 472 et M. 473.

autrefois Darius et ses compagnons, et les chefs de clan étaient, je le répète, la classe supérieure de cette aristocratie, dont la puissance était fondée sur des propriétés foncières héréditaires. Sur ce fond, les germes du féodalisme atteignent leur plein développement aussitôt que l'empire parthe s'est formé.

Les grandes maisons qui occupaient le premier rang pendant cette période, étaient — probablement sous l'influence de la tradition du temps des Achéménides — au nombre de sept[1], dont deux surtout outre la race royale étaient puissantes: celle de Sūrēn, qui avait la charge héréditaire de couronner le roi, et celle de Kārēn[2]. Dans cette classe, chez les visbadhs, était le centre de gravité de l'État, ils étaient les grands vassaux qui levaient leurs sujets pour la guerre pour ou contre le grand roi, le suprême suzerain. Sūrēn conduisit contre Crassus une armée de 10,000 cavaliers » qui, tous, étaient ses esclaves »[3], ce qui veut dire, sans doute, que les paysans, à qui incombait le service militaire, étaient tombés dans une sorte d'esclavage sous la domination des seigneurs puissants. Cependant, entre les grands vassaux et les paysans il y avait une classe intermédiaire de possesseurs d'arrière-fiefs, de petits gentilshommes, de chevaliers[4], et c'est là probablement la classe des mānbadhs. Il y a entre cet état de choses et le régime féodal de l'Europe médiévale une ressemblance qui a souvent frappé l'historien. Et chez les Parthes, comme dans le féodalisme européen, le lien féodal était bien plus solide entre les grands

[1] Selon Eunapius (ed. Dindorf, p. 222), Arsace fut mis sur le trône par sept hommes.

[2] Le Sūrēn qui vainquit Crassus est bien connu ; un autre grand seigneur du même nom est mentionné par Tacite an 32 ap. J.-C. (Annal., VI. 42 ; comp. Herzfeld, Arch. Mitt., IV, p. 70 sqq.). Un Kārēn a été, en 50 ap. J.-C., un personnage important dans les guerres entre Gotarze et Meherdate (Tacite, Annal. XII. 12 sqq. ; Herzfeld, l. c., p. 64 sqq.).

[3] Plutarque, Crassus XXI. Comp. Justin XLI. 2 : Exercitum non, ut aliae gentes, liberorum, sed maiorem partem servorum habent : quorum vulgus, nulli manumittendi potestate permissa, ac per hoc omnibus servis nascentibus, in dies crescit. Hos pari ac liberos suos cura habent, et equitare et sagittare magna industria docent. Locupletissimus ut quisque est, ita plures in bello equites regi suo praebet.

[4] Les Parthes avaient rassemblé contre Antoine une armée de 15,000 hommes, dont 400 étaient des hommes libres (Justin XLI. 2).

vassaux et leurs sujets qu'entre le roi, le premier suzerain, et les grands vassaux. La royauté elle-même ne devient jamais entièrement féodale ; elle est attachée à la famille des Arsacides, mais ne se transmet pas nécessairement de père en fils : les grands décident qui sera roi, et s'ils ne sont pas d'accord, les partis se combattent les armes à la main, en élisant chacun son prince arsacide à lui.

Nous ne connaissons pas les relations entre les gouvernements de province royaux et les fiefs. On peut supposer que les grands vassaux aient été souvent gouverneurs dans les provinces où se trouvaient leurs fiefs principaux[1]. En tout cas, les gouvernements ont été dans les mains de princes de la famille royale et de membres des six autres maisons privilégiées. La plupart des gouvernements étaient beaucoup moins vastes que les anciennes satrapies, mais les gouverneurs avaient une position plus indépendante que celle des satrapes achéménides. Il paraît que non seulement les gouverneurs de famille royale ont porté le titre de rois *(shāh)* — ce qui a été toujours la coutume en Iran — mais que les 18 gouvernements ont été désignés comme des « royautés »[2]. Ce n'est pas tout à fait à tort que l'époque entre Alexandre et l'avènement des Sassanides a été désignée par les historiens arabes comme celle des « rois des tribus » *(mulūku'ṭ-ṭawā'if)*. Ce terme est la traduction du mot pehlvi *kadhagh-khvadhāy*,[3] « maître de maison », « prince régnant » (Landesfürst en allemand).

L'autorité politique des grands vassaux a trouvé son expression dans le conseil aristocratique qui met des bornes au pouvoir royal.

[1] Peut-être n'est-ce pas l'effet du hasard que le pays qui était le premier centre de la puissance de la dynastie, la Parthie (c'est-à-dire le territoire qui correspond à la satrapie achéménide de ce nom) eut été, pendant cette période, plus morcelée qu'aucune autre partie de l'Empire ; selon Isidore de Characène, elle est partagée en six gouvernements. Un de ces six gouvernements, l'Hyrcanie, semble avoir été la principauté héréditaire de Gēv, dont un fils ou descendant, Gotarze, monta sur le trône. Ce Gēv a appartenu, sans doute, à une des premières maisons du royaume. Comp. Herzfeld, Arch. Mitt., IV, p. 58 sqq.

[2] Pline, Hist. nat. VI. 26.

[3] L'expression se trouve dans le Bundahishn iranien (éd. d'Anklesaria, p. 214, l. 13) et le Kārnāmagh ; voir Bartholomae, Zur Kunde der mitteliranischen Mundarten, III, p. 35.

Justin appelle[1] ce conseil « sénat », et nous savons qu'on prenait parmi ses membres les généraux et les gouverneurs[2], ce qui montre que les gouvernements n'étaient pas des charges héréditaires. Les membres du sénat se disaient les parents du grand roi, et ce conseil aurait été composé des princes de la famille royale et des grands seigneurs des six autres familles privilégiées; car parmi les généraux parthes nous trouvons souvent les noms de S ū r ē n et de K ā r ē n; nous savons aussi que ces familles se considéraient comme des lignes collatérales de la maison royale. Nous trouvons en outre des notices[3] sur une autre assemblée qui aurait pris part au gouvernement de l'État, une assemblée « des sages et des mages », à laquelle les Arsacides auraient demandé des conseils et qui auraient prêté à des événements importants une certaine sanction religieuse[4]. L'influence de cette assemblée semble n'avoir jamais été considérable; en tout cas nous n'entendons jamais, que « les sages et les mages » aient été pour quelque chose dans la destinée de l'empire parthe: cette assemblée n'aurait eu qu'une autorité consultative, tandis que le « sénat » était une vraie puissance dans l'État.

Le petit nombre de grands seigneurs qui avaient leur centre dans le sénat, s'étaient arrogé le droit d'occuper tous les postes importants, les postes d'honneur à la cour ainsi que les grandes charges publiques. De cette façon la noblesse féodale fut en même temps une noblesse de robe. Le peu de renseignements sur les institutions de l'État parthe que nous donnent les sources gréco-romaines, sont suppléés par ce que racontent les chroniqueurs et historiographes arméniens sur l'organisation de leur propre pays. Étant dominée, depuis l'an 66 ap. J.-C., par une branche de la

[1] XLII. 4, 1.

[2] Strabon XI chap. 9; Justin XLI. 2, 2 où Gutschmid lit *probulorum ordo* (= senatus, XLII. 4, 1) au lieu de *populorum ordo* (Geschichte Irans, p. 57).

[3] Strabon l. c.

[4] Strabon dit que l'élection d'un grand roi prenait place toujours dans ces deux assemblées. A mon avis, cela veut dire que l'élection avait lieu dans le »conseil des parents« (le »sénat«) et recevait, plus tard, une confirmation solennelle dans l'assemblée des sages et des prêtres.

famille arsacide, l'Arménie fut réorganisée d'après le modèle parthe. Moïse de Khorène a donné un récit intéressant de cette transformation accomplie par Valarshak, le premier roi arsacide de l'Arménie[1]. Valarshak commence par l'organisation de la maison royale. Le chef de la famille des Bagratuni, à qui la tradition a donné une origine juive, reçoit la dignité de chef de famille avec la charge héréditaire de mettre la couronne sur la tête du roi[2], le poste également héréditaire de général de la cavalerie et le droit de porter le diadème avec trois rangs de perles, sans or ni pierreries, quand il se trouve à la cour ou dans la chambre du roi. Le chef d'un autre clan obtient la charge de mettre au roi ses ornements royaux. Les gardes du corps royales sont composées par les membres d'un autre clan ou plutôt d'une tribu privilégiée. D'autres charges sont partagées entre diverses familles, celles de préposé aux chasses royales, d'intendant des greniers à blé, de majordome et chambellan, d'échanson, de préposé aux sacrifices, de fauconnier, de gardien des résidences d'été et celle de porter les aigles devant le roi à la guerre. Probablement ces familles-là n'ont pas toutes été des premières avant ce temps, car Moïse dit expressément que celle qui recevait l'emploi d'échanson fut élevée au rang des gouverneurs *(nakharar)*[3], et que celle qui eut la direction des résidences d'été du roi fut anoblie « comme gens de la maison royale ».

[1] Valarshak est la forme arménienne du nom Volagase, avec le suffixe -ak. En réalité le fondateur de la dynastie arsacide en Arménie était Tiridate, frère du roi parthe Vologase I et reconnu comme roi par l'empereur Néron en l'an 66 (Voir Marquart dans le ZDMG, t. 49, p. 639). La chronique de Moïse a été traduite en français dans la Collection des historiens de l'Arménie de Langlois, II, p. 82 sqq.

[2] Le privilège qui, dans l'État parthe, était attaché à la famille des Sūrēn.

[3] Forme arménienne d'un titre iranien que nous retrouvons dans la Perse sassanide sous la forme de **nakhvadhār* (Amm. Marc. XIV. 3 : Nohodares quidam nomine e numero optimatum ; Ammien a pris le nom d'une dignité pour un nom propre). Un autre titre qui dérive de la même racine est *nakhvāragh* (forme du Nord-Ouest) ou *nakhvēr*, *nakhvēragh* (Sud-Ouest) : *Ναχόεργαν* (Ménandre), *Ναχοραγάν* (Agathias) *Σαρναχοργάνης* (Théophylacte), *Σανναχοργάν* (Ménandre). Voir Benveniste dans la Revue des études arméniennes, t. IX, pp. 6—7.

Après avoir arrangé ainsi sa cour, Valarshak donna des fiefs et des gouvernements à ses grands. Chez Moïse ainsi que chez les autres historiens arméniens, il y a une confusion remarquable dans l'application des mots « principauté » (fief) et « gouvernement ». Moïse raconte p. ex. que Valarshak avait donné à Gabal (l'intendant des greniers à blé) et à Abel (le majordome et chambellan) des villages qui furent nommés d'après eux, et il ajoute que ce sont là les gouvernements de Gabelean et d'Abelean[1]; sans doute le mot « gouvernement » *(nakhararut'iun)* doit être employé ici avec la signification de fief. En énumérant les fiefs *(nahapetut'iun)* distribués par Valarshak, Moïse mentionne que la famille de Gutchar devenait les toparques *(bdeashkh)* du nord, mais il appelle formellement cette toparchie une « principauté » *(nahapetut'iun)*[2]. Et on pourrait facilement multiplier les exemples de cette confusion qui ne s'explique qu'en supposant que les gouvernements aient été — au moins en partie — héréditaires en Arménie et soient devenus par là de véritables principautés, et qu'ainsi l'évolution ait été plus avancée en Arménie qu'en Iran.

Il semble que bdeashkh ait été la désignation des quatre toparques qui gouvernaient les marches situées vers les quatre points cardinaux[3]. A cette charge étaient joints de grands fiefs dans la toparchie; ainsi Sharashan de la famille de Sanasar eut, selon Moïse, le poste de grand bdeashkh de la partie sud-ouest et en apanage le canton d'Arzn, le pays d'alentour, le mont Taurus et toute la Coelé-Syrie. Que l'institution des bdeashkh ait été empruntée aux Parthes, c'est ce que montre le nom, qui existe en Iran sous les Sassanides dans la forme *bidhakhsh*[4]. En Perse nous retrouvons l'institution des quatre grands toparques[5].

[1] Langlois, II, p. 83.

[2] Ibid. p. 84. *Nahapet* et *nakharar* désignent des charges différentes, Benveniste, l. c., p. 7.

[3] Pour les bdeashkh de l'Arménie v. Marquart: Ērānšahr, I, p. 165 sqq. Marquart est d'avis que l'institution des quatre bdeashkh a été introduite par Tigrane le Grand.

[4] Inscription de Paikuli, voir Herzfeld, Paikuli, p. 155—156.

[5] Voir le chap. II.

On attribue à Valarshak une série d'autres dispositions relatives aux affaires de la cour et de l'État. Il divisa en plusieurs classes la milice, — qui a été employée, probablement, pour la défense des frontières, tandis que les grandes guerres étaient faites au moyen de la levée féodale, — il fixa les heures des audiences, des conseils et des divertissements et nomma deux rapporteurs, « chargés de rappeler par écrit au roi, l'un, le bien à faire, l'autre, les vengeances à exercer », en enjoignant au premier de prévenir que le roi ne donnât, dans sa colère, des ordres iniques, et de le rappeler à la justice et à la philanthropie[1]. Il créa des justiciers dans les villes et les campagnes et « ordonna aux citadins de tenir un rang supérieur à celui des paysans, à ceux-ci d'honorer les citadins comme leurs supérieurs, enfin aux gens des villes de ne pas être hautains envers les paysans » etc. Tout cela reflète certainement des institutions iraniennes.

Faustus raconte[2] comment le roi Arshak (au milieu du 4e siècle ap. J.-C.) entreprend la réorganisation de son royaume après une période très agitée. Il nomme des commandants des marches; la famille de Gnuni (celle qui avait été élevée au rang des gouverneurs en recevant la charge d'échanson de la main de Valarshak) est investie de la haute direction des affaires, et l'armée avec tout ce qui en dépend est confiée à la famille des Mamikon. « Les membres de ces deux maisons, ainsi que ceux de la noblesse qui venait après eux, décorés des titres de gouverneurs, obtinrent le droit de s'asseoir en présence du roi sur des coussins, de porter les insignes d'honneur sur leurs têtes, sans parler des chefs des grandes familles qui, en leur qualité de gouverneurs, étaient aussi admis au palais, à l'heure du repas, et occupaient neuf cents coussins parmi les convives. »

Si l'on compare ces renseignements et d'autres de la même

[1] Comp. le Nihāyatu'l-irab (Browne, JRAS, 1900 p. 232), où il est dit du roi sassanide Khusrō I, qu'il ordonnait à ses ministres de s'entremettre, s'il prononçait un jugement inique.

[2] Langlois, I, p. 236.

espèce[1], on voit que la charge et le rang n'étaient pas toujours aussi fermement attachés à une même famille que la propriété foncière, et qu'un roi doué d'un caractère ferme a eu par là des moyens de dominer la noblesse. D'autre part, on a des exemples de ce qu'un grand dignitaire mourant a conféré de son chef tous ses droits à son fils et l'a investi de sa charge[2]. Des révoltes de princes et de gouverneurs étaient assez communes, mais pour oser usurper le titre de roi, il fallait appartenir à la famille régnante[3]. Il arrivait quelquefois, quand le roi était le plus fort, qu'il faisait exterminer des familles nobles qui lui paraissaient dangereuses[4]; et si c'était possible, il profitait de l'occasion pour reprendre leurs fiefs et les adjoindre au domaine de la couronne[5]. Des luttes entre les grands n'étaient pas rares non plus. Parfois un chef des eunuques était assez puissant pour tyranniser les familles satrapales[6].

Un passage dans l'œuvre de Faustus de Byzance[7] contribue à mettre en lumière cet état de choses, la situation des grands, moitié comme fonctionnaires royaux, moitié comme princes plus ou moins indépendants, et la base militaire de leur puissance, fondée sur l'organisation féodale de la société. Le roi arménien Khosrov II qui, ayant, au milieu du 4e siècle[8] une guerre acharnée avec les Iraniens, voulait se garantir d'une trahison de la part de ses grands — un tel cas venait d'avoir lieu — promulgua la loi suivante: « Dorénavant les grands et les gouverneurs, maîtres et possesseurs des provinces, commandant une troupe de mille à dix mille hommes, seront obligés de rester auprès du roi et de former sa suite, et aucun d'eux ne devra se trouver dans l'armée royale ».

1 Entre autres les listes, datant d'une période postérieure, de l'ordre des places à la table du roi, dans la « Vie de Saint Nerseh » (Langlois, II, p. 25) et dans le document de Moscou (ibid. II, p. 26—27, note).

2 Manuel le généralissime (Faust. de Byz., Langlois, I, p. 305).

3 Sanatruk, qui est un Arsacide, prend le titre de roi; le grand bdeashkh Bakur également rebelle ne peut pas suivre l'exemple, n'appartenant pas à la famille royale (Moïse de Khor., Langlois, II, p. 135).

4 Moïse, Langlois, II, p. 148.

5 Faust. de Byz., Langlois, I, p. 217.

6 Id., Langlois, I, p. 250.

7 Id., I, p. 217.

8 Avant la réorganisation du royaume par Arshak.

De cette manière, Khosrov réunissait toutes les troupes des anciennes familles à son armée, et l'armée royale ainsi créée fut placée sous le commandement de deux généraux à toute épreuve, les seuls grands seigneurs en qui il avait confiance. Il essaya ainsi de détruire tout d'un coup le féodalisme en Arménie, mais à ce qu'il paraît, la loi resta sans effet. Encore avant la mort de Khosrov, Vatche, le généralissime, un des deux hommes qui possédaient la confiance du roi, réunit les gouverneurs avec toutes leurs troupes pour les mener contre les Iraniens[1].

Pour revenir à l'empire parthe, l'image que nous en fournissent les historiens classiques, ne diffère pas beaucoup de celle du royaume arménien. Le caractère saillant en est l'antagonisme entre la noblesse féodale, qui est en même temps la noblesse de robe, et l'autorité du grand roi. Le type parfait d'un grand seigneur parthe est Sūrēn, l'adversaire de Crassus, tel que Plutarque nous l'a dépeint. « En richesse, en noblesse et en gloire il était le premier après le roi, en valeur et en capacité le premier d'entre les Parthes, en taille et en beauté de corps il n'avait pas d'égal. Quand il allait en campagne, il était accompagné de mille chameaux qui portaient son bagage, de deux cents chariots pour ses concubines, de mille cavaliers cuirassés et d'un plus grand nombre de soldats armés légèrement ; car il avait, tout compté, dix mille cavaliers composés partie de ses vassaux, partie de ses esclaves. » Le jour du combat il se montrait, bien fait et beau, à la tête de ses troupes, et « d'une réputation de valeur qui s'accordait mal à sa beauté efféminée ; car à la façon des Mèdes, il se fardait la figure et portait les cheveux partagés, tandis que les autres Parthes les portaient longs et hérissés, à la manière des Scythes, pour avoir l'air terrible »[2]. Il emmenait son harem et

[1] Langlois, I, p. 220.

[2] Plutarque, Crassus XXI et XXIV. Par »les autres Parthes« il faut comprendre le gros de l'armée de Sūrēn ; car le raffinement »médique« a été commun, sans doute, dans l'aristocratie. Sur leurs monnaies, les rois parthes se montrent, depuis Mithridate I, les cheveux et la barbe élégamment frisés. Justin dit expressément en parlant des Parthes : Vestis olim sui moris ; posteaquam accessere opes, ut Medis perlucida et fluida (XLI. 2). Pour le genre de vie des Parthes, on peut consulter Pline X.50 ; XI. 26 ; 29 ; 53 ; XII. 3 ; 17 ; XIV. 3 ; 22 ; Justin XLI. 3.

passait, pendant la campagne, ses nuits en débauche, se divertissant du vin, du chant, de la musique et de l'amour[1].

Quelque puissant qu'il fût, Sūrēn fut la victime de la jalousie du roi. Quand le monarque avait affaire à un seul gentilhomme ou que les grands étaient désunis, il avait généralement le dessus. D'autre part, des coalitions de grands vassaux ont souvent institué et destitué un roi après l'autre. Si la royauté des Arsacides n'a jamais atteint la force et la stabilité de celle des Achéménides, elle était pourtant, pour la forme, toujours une despotie. Le pouvoir du roi n'était pas limité par des lois, et si les circonstances lui donnaient une position forte, il régnait avec tout l'arbitraire d'un potentat oriental. Le roi craignait surtout sa propre famille, car avec le respect inné et presque religieux de la légitimité propre aux Iraniens, les grands n'osaient pas risquer une lutte contre le monarque sans avoir un prétendant arsacide à lui opposer. Aussi les rois parthes sévissaient-ils cruellement contre leur propre sang, mais le plus souvent en pure perte, car généralement les mécontents réussissaient à trouver quelque prince arsacide qui avait échappé au massacre, et qui était heureux de se venger des adversités souffertes.

Ordinairement le roi était inaccessible[2]. Les privilèges d'honneur réservés au grand roi étaient, entre autres, le droit de porter la tiare élevée[3] et celui de se coucher dans un lit d'or, privilèges qu'Artaban III concéda, par exception, au roi vassal Izate d'Adiabène en récompense, parce qu'il l'avait aidé à regagner la couronne. Un trône d'or se trouvait au palais royal de Ctésiphon ; il tomba aux mains de l'empereur Trajan en 115 ap. J.-C. Pour la chasse, le roi avait, comme dans la période

[1] Plut. Crassus XXXII.

[2] Prompti aditus, obvia comitas, ignotae Parthis virtutes (Tacite, Ann. II. 2). Une notice peu digne de foi se trouve chez Flavius Philostratus (I. 27) : à tous les étrangers qui arrivaient à une des grandes villes on présentait une statue d'or du roi, qu'il leur fallait adorer. Ici la ville est Babylone.

[3] La même coiffure avait été portée par les Achéménides. Dans les grandes occasions, le roi parthe portait — au lieu de la couronne murale des Achéménides — un diadème garni de perles, appelé par Herodian (VI. 2) »le diadème double«.

achéménide, des « paradis » où l'on nourrissait des lions, des ours et des panthères[1]. En conséquence du grand rôle que joue le harem dans une cour orientale, les eunuques s'arrogeaient souvent une grande autorité et exerçaient une influence considérable sur les affaires d'État[2]. Quand le roi était en voyage, il était entouré d'une suite nombreuse de trabans et de gardes du corps[3]. Comme dans la période des Achéménides, la coutume voulait que quiconque était présenté au roi lui apportât des cadeaux[4]. Le trésor privé du roi et celui de l'État étaient identiques — comme toujours en Iran jusqu'à l'introduction de la constitution dans les temps modernes. Le tribut des « pays soumis » rentrait dans le trésor royal, où d'énormes richesses étaient amassées[5].

2. *Les peuples du nord et de l'est.*

Les colonies qu'avaient fondées Alexandre le Grand et ses successeurs dans l'Iran oriental étaient des siècles durant les châteaux forts de l'hellénisme dans ces régions lointaines. Au milieu du IIIe siècle avant notre ère Diodotos fonda un royaume indépendant comprenant la Bactriane, la Sogdiane et la Margiane. Dans la première moitié du IIe siècle, Démétrios, fils de l'usurpateur Euthydémos conquit le Pendjab et se maintint dans les pays afghans et indiens, tandis que la Bactriane et les pays avoisinants tombèrent aux mains d'un certain Eucratidès. Ces deux rois, qui se combattaient avec acharnement, étaient studieux à fonder de nouvelles colonies helléniques. Cependant les civilisations indigènes commencèrent de se faire sentir de nouveau. Les monnaies gréco-bactriennes de Démétrios portent au revers des inscriptions indiennes dans l'alphabet dit arianique, d'origine araméenne, et Eucratidès introduisit un étalon est-iranien. Il se formait de petits États helléniques dans la vallée de

[1] Flav. Philostr. I. 38.
[2] Voir p. ex. Tacite, Annales, VI. 31.
[3] Flav. Philostr. I, 33.
[4] Ibid. I. 28 ; Sénèque, Ep. 17.
[5] Flav. Philostr., I. 39.

Kaboul, la région de Peshawar, etc. Un peu plus tard, les royaumes helléniques de la vallée de Kaboul et de l'Inde furent réunis dans un grand empire, où régnait à la fin du deuxième et au commencement du premier siècle avant notre ère le fameux Ménandre, le Milinda des Indiens, qui, ayant fait de nouvelles conquêtes dans l'Inde, se convertit au bouddhisme et eut un grand renom parmi les adhérents de cette religion.

Cependant les grandes migrations des peuples de l'Asie centrale avaient commencé[1]. L'incursion des Huns, peuple turc mélangé de sang mongol et chinois, dans la province chinoise de Kansou, qui eut lieu dans la première moitié du IIe siècle avant notre ère, mit en mouvement d'abord les peuples que les Chinois appelaient Yuétchi et Wusun; puis le mouvement gagna d'autres peuples. Quelques dizaines d'années plus tard, la grande masse des Yuétchi, « les grands Yuétchi », se sont établis au nord de l'Oxus. Nous y trouvons en même temps le nom ethnique de Tokhares; on a des doutes sur la question de savoir, s'il s'agit d'un même peuple, ou si les Yuétchi, ayant subjugué les Tokhares, ont été désignés plus tard sous le nom de ceux-ci, ou bien si Yuétchi était la désignation de la classe régnante parmi les Tokhares. Des tribus saces, chassées de la Ferghane, envahissaient la Bactriane, l'Arachosie (le Kipin des historiens chinois) et la Drangiane, pays qui fut appelé dès lors la Sacastène, Sākastān, et dont le Sistan de nos jours n'est qu'une partie. Les Saces ou Indo-Scythes fondèrent là un royaume qui reconnut, depuis le temps du grand roi Mithridate II (123—88), la suzeraineté de l'empire parthe. Leur roi Mauès, qui régna dans le premier siècle avant notre ère, et son fils Azès étendirent leur domination sur le Pendjab.

Au cours du premier siècle avant notre ère, la dynastie sace de la Sacastène fit place à une dynastie parthe[2]. Gundopharès, Gundofarr, qui régnait depuis environ l'an 20 de notre ère, fut un monarque très puissant. Il semble s'être affranchi de la su-

[1] Voir les recherches nouvelles de Herzfeld, Archäol. Mitteilungen aus Iran, IV, p. 13 sqq.

[2] De la famille de Sūrēn, selon M. Herzfeld, l. c., p. 70 sqq.

zeraineté des Arsacides. Des monnaies de ce roi ont été trouvées dans le Sistan, à Hérat et à Kandahar et jusque dans le Pendjab. D'après les actes de Saint Thomas, ce missionnaire chrétien aurait entrepris un voyage aux Indes pendant le règne de Gundopharès.

Malgré les troubles causés par les migrations des peuples, les États de l'Iran oriental et des régions avoisinantes jouissaient d'une prospérité considérable. Si des nomades guerriers pénétraient dans ces pays, cela n'amenait pas grands changements dans la vie des habitants: un groupe relativement peu nombreux de chefs étrangers s'emparait du gouvernement, mais les nouveaux maîtres s'adaptaient autant que possible à la civilisation des peuples assujettis. Aussi les débris de la civilisation hellénique subsistent-ils, des siècles durant, mélangés avec des éléments tirés des civilisations iranienne et indienne. Et les peuples paisibles continuaient leur commerce international lucratif sous les dominations qui se succédaient. Les rapports commerciaux étaient rarement interrompus, et, pour faciliter le commerce avec les pays de l'ouest, les empereurs de la Chine envoyaient souvent des missions officielles aux États de l'Asie centrale.

Dans la Chorasmie, nous trouvons dès le deuxième siècle avant notre ère le peuple des Aorses, dont le nom est rendu par les Chinois sous la forme de Yen-tsai. Pendant le siècle suivant, les Aorses se mettent en mouvement dans la direction de l'ouest par la même voie qu'avaient suivie, auparavant, les Scythes et les Sarmates. Après le milieu du premier siècle av. J.-C., le nom d'Aorses disparaît: le peuple s'appelle dès lors Alān (Alains), forme nord-iranienne du nom d'*arya*. Une partie des Alains continua la migration vers l'ouest après l'invasion des Barbares en Europe; de ceux qui restaient dans la Russie méridionale, les Ossètes du Caucase constituent de nos jours le dernier reste.

Peu de temps après la mort de Gundopharès, la Gandhare et le Pendjab tombèrent aux mains d'une dynastie des Yuétchi ou d'origine sace qu'on appelle les Kūshāns. Les rois kūshāns Kudjūla-Kadfisès et Vima-Kadfisès, son successeur, réunirent sous leur domination les pays des Yuétchi-Tokhares, et une grande partie des possessions des Saces. Enfin,

aaprès l'an 125, cet empire appartenait au roi K a n i ṣ k a, qui est devenu célèbre dans la littérature bouddhique comme un propagateur fervent de la religion de Bouddha[1].

3. *Les doctrines et les idées religieuses.*

L'ancienne religion des Aryens était fondée sur l'adoration des forces de la nature, des éléments et des corps célestes. Aux divinités de la nature s'ajoutèrent de bonne heure des déités qui représentaient des forces morales ou des idées abstraites personnifiées. Il semble qu'il ait existé, déjà avant la séparation des deux branches des Indo-Iraniens, une certaine différence entre les *daivas*, dont le représentant le plus distingué était le dieu guerrier *Indra*, et les *asuras* (iranien *ahuras*), dieux du pacte et du droit, dont les premiers étaient *Varuṇa* et *Mitra*. La plupart des savants sont d'avis que le *Mazdāh* (« Le Sage ») des Iraniens, l'ahura par excellence, est l'ancien Varuṇa, dont le nom original n'a pas été conservé chez les peuples iraniens. Les ahuras, Mazdāh en tête, ont eu un caractère éthique et civilisateur par opposition aux daivas vénérés surtout par les tribus nomades, guerrières et pillardes. Au moment où les Iraniens entrent dans l'histoire, Maz-

[1] A. von Gutschmid, Gesch. Irans und seiner Nachbarländer (Tübingen 1888). Von Sallet, Die Nachfolger Alexanders des Grossen in Baktrien und Indien (Berlin 1879). Percy Gardner, The Coins of the Greek and Scythic kings of Bactra and India in the British Museum (London 1885) ; Warwick Wroth, Cat. of the Coins of Parthia, London 1903. Drouin, Monnaies des Grands Kouchans (Rev. numism. 1896). F. Hirth, China and the Roman Orient (Leipzig, München 1885). Franke, Beiträge aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens (Abh. Pr. Akad., 1904). A. Hermann, Die alten Seidenstrassen zwischen China und Syrien (Berlin 1910). E. J. Rapson, The Cambridge History of India, I (Cambr. 1922). Sten Konow, Indoskythische Beiträge (Sitz. Pr. Ak. 1916, p. 787 sqq.). F. W. K. Müller, Toχrī und Kuišan (ibid. 1918, p. 566 sqq.). Sten Konow and W. E. van Wijk, The Eras of the Indian Kharoṣṭhī Inscriptions (AO, III, p. 52 sqq.). Sten Konow, Notes on Indo-Scythian Chronology (Journal of Indian History, XII, no. 1). La chronologie des rois kūshāns, qui a été beaucoup débattue, semble être fixée, dans ses traits principaux, par les recherches de M. Sten Konow et de M. van Wijk. E. Herzfeld, Archäologische Mitteilungen aus Iran, IV (Berlin 1932), p. 1—116. P. Pelliot, Tokharien et Koutchéen, J A 1934, p. 23 sqq.

dāh, Mazdāh Ahura ou Ahura Mazdāh est déjà le dieu suprême des tribus sédentaires et civilisées, tant à l'est qu'à l'ouest. Le mazdéisme est plus ancien que le zoroastrisme. Mazdāh n'est pas le dieu d'une tribu ou d'un peuple, il est le dieu du monde et de l'humanité entière. Par ce fait, les rapports entre l'individu et la puissance céleste sont plus intimes dans le mazdéisme que dans les autres religions de l'Asie antérieure: le motif de la morale personnelle se détache dans toute sa pureté. Par ces deux traits, l'universalisme et l'intimité, l'iranisme fait sentir peu à peu son influence sur les pensées religieuses du proche Orient.

C'est dans l'est, probablement dans une contrée du territoire qui forme l'Afghanistan moderne, que, vraisemblablement au septième siècle avant notre ère, Zoroastre (Zarathushtra) s'est fait le prophète d'un mazdéisme réformé. Dans ces régions-là, où les tribus sédentaires ou tout au moins demi-nomades agricoles, déjà porteuses d'une civilisation considérable, étaient toujours menacées d'attaques de la part des nomades brigands, l'inimitié politique s'est transportée sur le terrain religieux. Pour Zoroastre, les daivas (*daēvas*) sont des démons malfaisants; et de l'opposition des deux groupes de divinités se développe chez lui l'idée d'une guerre entre les deux esprits qui existent depuis le commencement de l'univers, à savoir l'Esprit Puissant, *Spənta Mainyu*[1], espèce d'hypostase de Mazdāh, et l'Esprit Malfaisant, *Aka Mainyu* ou, sous la désignation ordinaire dans les parties plus récentes de l'Avesta, *Aŋra Mainyu*. Parmi les plus distingués des assistants divins de Mazdāh nous en trouvons six, à qui on a donné plus tard la désignation commune d'*Aməša Spəntas*, « Immortels Puissants ». Ils sont: *Vohu Manah* (« la Bonne Pensée »), *Aša Vahišta* (« la Meilleure Vérité »), *Xšaϑra Vairya* (« la Domination Désirable »), *Ārmaitī* (« la Soumission), *Haurvatāt* (« l'Intégrité » ou « la Santé ») et *Amərətāt* (« le Non-mourir »). A eux s'ajoute comme le septième Spənta Mainyu lui-même. Derrière les noms abstraits se cachent probable-

[1] La signification du mot *spənta* a été très débattue. M. H. W. Bailey, dans une étude bien documentée (BSOS 1934, p. 276 sqq.) définit *spənta* comme « possédant une puissance surnaturelle ».

ment des divinités anciennes de la nature et des éléments ; ainsi Ārmaitī est à l'origine, sans doute, une déesse de la terre. Une autre divinité zoroastrienne est *Sraosha* (« l'Obéissance »). Les dieux populaires, en tant qu'ils ne sont pas adoptés dans le système nouveau sous des noms abstraits, ont été comptés, par Zoroastre, parmi les daēvas ou simplement ignorés. Le plus actif des démons destructeurs qui assistent le Mauvais Esprit est *Aēshma,* personnification de la cruauté des nomades pillards.

La religion de Zoroastre est un monothéisme imparfait : il y a une pluralité d'êtres divins, mais ils sont tous pour ainsi dire des émanations de l'essence de Mazdāh et, en même temps, les exécuteurs de sa volonté, la seule volonté divine. Le dualisme n'est qu'apparent, car le combat entre les deux principes universels aboutira au triomphe final du Bon Esprit. Dans ce grand combat, l'homme a sa mission à lui ; par la foi pieuse, la lutte pour la vérité religieuse et la morale, enfin par l'activité au service des forces de la vie contre celles de la mort, par les œuvres de la civilisation, surtout la culture de la terre, il se range du côté du Bon Esprit. Bonnes pensées, bonnes paroles, bonnes œuvres, voilà la triade qui renferme la morale zoroastrienne. La récompense, c'est le paradis, la santé et le non-mourir dans la « demeure des cantiques », tandis que la longue peine dans la « demeure du mensonge » sera la punition des méchants. Mais à côté du jugement rendu sur l'individu, immédiatement après la mort, on trouve dans les G ā t h ā s de l'Avesta, les sermons en vers, qui contiennent ou reflètent la prédication de Zoroastre, des allusions à un jugement universel et suprême « par l'esprit et le feu », c.-à-d. par l'esprit de Mazdāh et l'épreuve du feu, l'épreuve du métal fondu à la fin des temps, lorsque le dernier combat entre les armées des deux esprits se terminera par la victoire de Mazdāh.

Entre l'Avesta dit « ancien », dont les Gāthās forment le noyau, et « l'Avesta récent », il y a une différence notable quant au panthéon et aussi quant aux idées religieuses. A la longue, les divinités populaires n'ont pu être supprimées. Les prêtres zoroastriens ont dû les reconnaître à côté des déités spécialement gāthiques. Il a existé, dans le mazdéisme non réformé de l'Iran oriental des Y a s h t s ou hymnes adressés aux dieux populaires,

à *Miϑra* (Mithra, Mitra), dieu du pacte et en même temps dieu de lumière[1], à *Arədvī-sūrā* surnommée *Anāhitā,* déesse des eaux et de la fertilité, à l'étoile *Tištrya,* qu'on a identifiée comme étant Sirius, à *Vərəϑrayna,* dieu de la guerre (offensive) et de la victoire, à *Xvarənah,* la Gloire ignée des rois aryens, aux *Fravašis,* génies protecteurs des croyants. Ces Yashts ont été adaptés à l'esprit zoroastrien, et d'autres Yashts purement zoroastriens ont été composés par les prêtres de la religion réformée. Les Yashts anciens, qui renferment des allusions précieuses à l'histoire légendaire des Iraniens et à l'histoire de l'Iran oriental avant Zoroastre, forment la partie la plus ancienne de l'Avesta récent. En réalité, ce genre littéraire est plus ancien que les Gāthās[2].

Le zoroastrisme resta, pendant des siècles, une enclave au milieu de l'iranisme mazdéen non-réformé, qui s'était développé un peu différemment dans les diverses contrées de l'Iran. Ainsi, il y avait quelques divergences entre le mazdéisme professé par les Perses achéménides et celui des prêtres (mages) de la Médie, mais au moment où Hérodote décrivait les croyances et les rites des Perses et des Mèdes, la réforme zoroastrienne n'avait pas encore pénétré dans l'ouest[3]. Ce n'est qu'au quatrième

[1] Je donne les noms dans la graphie traditionnelle. Selon le Yt. 10. 13, Mithra apparaît sur les montagnes avant le soleil. D'après M. Hertel, le Mithra de l'Avesta est le ciel de nuit (Indo-iranische Quellen und Forschungen, IX).

[2] Quant aux détails de ce résumé de la religion ancien-iranienne et de la réforme de Zoroastre, je renvoie aux recherches que j'ai publiées dans « Quelques notices sur les plus anciennes périodes du Zoroastrisme », « Études sur le zoroastrisme de la Perse antique » et « Les Kayanides ». Le plus récent exposé détaillé de la réforme de Zoroastre est celui de H. Lommel, Die Religion Zarathustras, Tübingen 1930. Comp. B. Geiger, Die Aməša Spəntas, Sitzungsberichte der Wiener Akad. 1916, et A. Meillet, Trois conférences sur les Gâthâ de l'Avesta, Paris 1925. Pour les Yashts: Die Yäšt's des Awesta, übersetzt und eingeleitet von H. Lommel, et deux mémoires de M. J. Hertel (Indo-iranische Quellen und Forschungen, Heft 7, et Abhandlungen der sächsischen Akademie, t. XLI, no. VI), où l'auteur applique aux Yashts ses idées sur la doctrine du feu qu'il retrouve dans tous les termes religieux du zoroastrisme ; E. Benveniste et L. Renou, Vṛtra et Vṛϑragna, Paris 1934.

[3] Voir E. Benveniste, The Persian Religion according to the Chief Greek Texts, (Paris 1929), chap. II.

siècle avant notre ère que nous trouvons chez les mages mèdes un mazdéisme attribué à Zoroastre, lequel diffère sur quelques points tant de celui des Gāthās que de celui de l'Avesta récent. Selon une croyance iranienne très ancienne, qui a laissé de vagues traces dans les Gāthās, le Bon et le Mauvais Dieu étaient des frères jumeaux, fils du Temps Infini (*Zurvān, Zervān*)[1]. D'une variation du mazdéisme, très influencée par l'astrologie chaldéenne, qui s'était développée chez les m a g u s é e n s de l'Asie Mineure[2], il est sorti le mithriacisme, le culte de Mithra considéré comme le dieu du soleil, culte qui s'est propagé dans l'empire romain[3].

Les mithriacistes, ainsi que les adhérents d'hétérodoxies diverses, dont quelques-uns étaient des démonolâtres professant le culte d'Aŋra Mainyu, ont adopté l'idée de Zurvān.

Les divinités représentées sur les monnaies des Indo-Scythes nous laissent entrevoir une autre variation du mazdéisme, influencée par des croyances indiennes, qui s'était développée dans l'Iran oriental et qui se perdit plus tard dans le milieu spirituel du bouddhisme[4].

Dans l'Iran occidental et l'Asie antérieure en général, l'hellénisme amenait un syncrétisme religieux. Les divinités babyloniennes et helléniques étaient considérées comme identiques à celles des Iraniens. On a confondu Ahura Mazdāh avec Bēl, Mithra avec Shamash, Anāhitā avec Ishtar. Le roi Antioche I de Commagène (69—34 av. J. C.) éleva des statues de Zéus-Oromasdes (Ahura Mazdāh, Ōhrmazd), d'Apollon-Mithras-Hélios-Hermès, d'Artagnes (Vərəϑraγna)-Héraclès-Arès et de « ma patrie, la très fertile Commagène » et institua un service permanent de ces divinités helléno-iraniennes. Les rois arsacides assument l'épithète

[1] Voir ci-après, le chap. III.

[2] F. Cumont, La fin du monde selon les mages occidentaux, RHR, 1931, p. 29 sqq..

[3] F. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, I—II. Bruxelles 1896—99, et Les Mystères de Mithra, 3e éd., Brux. 1913.

[4] M. A. Stein, Zoroastrian Deities on Indo-Scythian coins, Babylonian and Oriental Record, I, Londres 1886—87. West, Notes on Indo-Scythian coin-legends, ib., II, Londres 1888. Christensen, Études sur le zoroastrisme, p. 36 sqq.

de « philhellènes » et affectent une culture hellénique[1], mais cet hellénisme est bien superficiel: sous un vernis assez léger d'idées étrangères, ils ont été, probablement, pour la plupart, des zoroastriens.

C'est au commencement de l'époque parthe qu'a été composé le livre avestique qu'on appelle le Vendīdād (*vidēvdādh,* « la loi antidémoniaque »), et qui renferme la roi religeiuse des Zoroastriens. La langue avestique était alors une langue morte que les prêtres ne maniaient qu'avec difficulté. Le Vendīdād est une compilation de règlements et de dispositions, qui ont différé un peu, probablement, dans les diverses contrées, car on trouve, çà et là, des contradictions apparentes. Il traite des différentes sortes d'impuretés et de péchés, des moyens de purification et des pénitences. Il y est question d'actes de violence, de meurtres commis sur les êtres ahuriens (hommes, chiens et loutres), du traitement des cadavres, qu'il faut exposer sur des dakhmas construits en briques (les « tours du silence » comme on les appelle parfois de nos jours), pour être dévorés par les oiseaux de proie[2], la souillure des éléments par l'inhumation et la crémation étant absolument défendue; puis de l'impureté qu'on s'attire en touchant des cadavres ou de la matière morte et de celle provenant de la menstruation et d'autres choses semblables. Le Vendīdād nous fournit les noms individuels d'une quantité de *daēvas* (*dēvs*) ou démons, de *drudjs* ou diablesses et de *pairikās* ou sorcières, qui forment l'armée du Mauvais Esprit (*Aŋra Mainyu, Ahriman*), tels les daēvas *Indra, Saurva* et *Naoŋhaiϑya,* anciennes divinités indo-iraniennes, *Apaoša,* ennemi spécial du dieu Tištrya, *Būšyąstā,* drudj de la somnolence, *Nasu,* démon des cadavres et de la matière morte etc.

Selon la tradition parsie, une rédaction des livres saints du

[1] Voir J. M. Unvala, Observations on the Religion of the Parthians, Bombay 1925.

[2] Que c'était là la coutume des Iraniens sous les Sassanides, Agathias (II. 23 sq.) nous le dit expressément. Le bouddhiste chinois Hiuen Tsiang dit brièvement que les cadavres étaient le plus souvent abandonnés chez les Iraniens (Beal, II, p. 278). Un mémoire sur le traitement des cadavres chez les anciens Iraniens, écrit en russe par Inostrantzev, a été traduit en anglais par M. L. Bogdanov dans le J. Cama Or. Inst., Nr. 3, p. 1—28.

zoroastrisme a été exécutée sur l'ordre d'un des rois arsacides du nom de Volagase, probablement V o l a g a s e I (51—77/78 de notre ère).

*   *
*

Depuis la déportation sous Nabuchodonosor les j u i f s s'étaient multipliés dans la Babylonie et la Mésopotamie, où ils s'occupaient du commerce, de l'agriculture et des métiers de toute espèce. Pendant l'époque des Arsacides, ils étaient nombreux surtout à Nahardéa, dans le nord de la Babylonie, à Sura, à Pumbaditha et à Māḥōzē (Séleucie). Il y avait aussi des communautés juives en Médie et en Perse.

Organisés dès les premiers siècles de notre ère, sous un exilarque (*Rēsh gālūtā*), les juifs étaient reconnus par le grand roi comme une communauté, autonome dans une certaine mesure. Le Rēsh gālūtā était chargé de percevoir les impôts, instituait les juges etc. La loi et les traditions étaient toujours cultivées. La fameuse école de Sura fut fondée au début du troisième siècle, et dès lors les A m o r a ī m, corps de savants juifs, s'occupèrent de l'étude de ces sciences et commencèrent de rassembler la masse des traditions et des instructions de toutes sortes connue sous le nom de Talmoud[1].

*   *
*

Nous sommes très mal informés sur les débuts du c h r i s t i a n i s m e dans le royaume des Parthes[2]. Pendant le premier siècle de notre ère, le christianisme s'était répandu par la Syrie et l'Asie Mineure, et environ l'an 100 de notre ère il y a eu des communau-

[1] Grätz, Geschichte der Juden, 4e éd., III, p. 300 sqq., IV, p. 251 sqq., 329 sqq. Neubauer, La géographie du Talmoud, pp. 346, 356—60. Labourt, Le christianisme dans l'empire perse, p. 7 sq.

[2] Labourt, p. 9—17; Sachau, Die Chronik von Arbela, Abh. Pr. Ak., 1915.

tés chrétiennes au delà du Tigre, à Arbèle[1], mais nous n'avons pas de connaissances positives en ce qui concerne la propagation de cette foi dans les pays de l'est. La légende fait prêcher Saint Thomas dans la Parthie, et selon les Actes apocryphes de Thomas il aurait poussé sa mission jusque dans les pays de l'Inde, mais ces Actes sont dépourvus d'authenticité historique. Karkhā de Bēth Slōkh, le Kerkuk moderne, semble avoir été après Arbèle un des premiers châteaux forts du christianisme oriental. Dans les actes des martyrs de l'Iran il est dit que « du temps du roi Balāsh jusqu'à la vingtième année de Shābhōr, fils d'Ardsher, quatre-vingt-dix ans en tout, Karkhā était un champs béni, et qu'il n'y avait aucune mauvaise herbe »[2]. Comme le roi sassanide Shāhpuhr I, fils d'Ardashēr I, monta sur le trône en 241, Balāsh ne peut être autre que l'Arsacide Volagase III, qui régna pendant les années 148—191. En tout cas, les chrétiens n'ont joué aucun rôle politique sous les Arsacides. Plus tard on forgea une « lettre des Pères occidentaux », datant du commencement du deuxième siècle, d'après laquelle une autonomie absolue eût été accordée au catholicos de Séleucie, de sorte qu'il pût recevoir la consécration patriarcale sans aller la chercher à Antioche. En réalité, la dignité de catholicos n'a pas existé sous les Arsacides.

* *
*

Le pêle-mêle de peuples et de races de l'Asie antérieure offrait un terrain favorable au mélange des civilisations et des croyances. Comme nous l'avons vu, la philosophie hellène s'assimilait avec la religiosité orientale, et il en résulta des croisements multiples et variés[3]. De bonne heure, des idées iraniennes et sémitiques s'étaient

[1] Sachau, l. c., p. 12 sqq.

[2] Hoffmann, p. 45—46.

[3] Voir H. Gressmann, Die Umwandelung der orientalischen Religionen unter dem Einfluss hellenischen Geistes, Vorträge der Bibliothek Warburg, 1926.

mélangées dans le milieu araméen de la Mésopotamie. Les cultes mystérieux des peuples de l'Asie Mineure y apportaient un nouvel élément. Les idées philosophiques des Grecs s'infiltraient dans ce mélange, auquel s'ajoutaient des spéculations alchimiques et cabalistiques. Les idées abstraites et les forces de la nature, qui étaient adorées comme des divinités, apparaissent sous des dénominations grecques. Les mythes grecs, babyloniens et iraniens se mêlent, et des figures mythiques orientales se déguisent sous les noms de déités grecques. La distinction nette entre un monde de bonne nature et un autre de mauvaise nature, monde de lumière et monde de ténèbres ; la tâche spéciale que l'homme a à remplir dans l'existence ; le paradis et l'enfer, le jour du jugement dernier et le renouvellement de l'univers ; l'esprit d'universalité et d'intimité personnelle dans les relations avec les puissances divines, tous ces traits qui caractérisent le mazdéisme iranien entrent dans le stock des idées communes de l'Asie antérieure. On retrouve ces traits-là dans les mystères divers par lesquels les initiés s'approchent de la divinité au moyen de cultes sacramentaux et de connaissances secrètes, alléguant quelque révélation primitive consignée dans des livres mystérieux et incompréhensibles pour les profanes et dans lesquels des idées égyptiennes, iraniennes, chaldéennes et judaïques sont entremêlées. Des écrits apocryphes de Zoroastre le mage surgissent[1], et dans certains milieux zoroastriens hétérodoxes, Zoroastre prend le caractère d'un rédempteur de l'humanité. Les mystères de cette époque ne connaissent pas de limites locales ou nationales ; ils prétendent posséder la religion primitive dont les vérités se reflètent sous une forme imparfaite dans les différentes fois populaires[2].

Au deuxième siècle de notre ère, le gnosticisme se développe dans l'empire romain[3]. Les idées gnostiques, sans doute,

[1] Voir P. Alfaric, Les écritures manichéennes, II, p. 205 sqq.

[2] Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 2e éd., p. 15.

[3] Friedländer, Der vorchristliche jüdische Gnosticismus, Göttingen 1898. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907. W. Schultz, Dokumente der Gnosis, Wien, 1910. F. Legge, Forerunners and Rivals of Christianity, Cambridge 1915. A. Drews, Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus, Jena 1924. H. Leisegang, Die Gnosis, Leipzig 1924.

ont existé auparavant ; on les distingue déjà dans le judaïsme alexandrin, mais les origines se perdent dans l'obscurité du temps. Dès le deuxième siècle, les gnostiques cherchent dans l'Écriture Sainte des chrétiens l'appui de leurs doctrines. Les systèmes de Basilide, de Valentin, de Marcion, le mysticisme des Ophites, des Naassènes et des Elchésaïtes, voilà le gnosticisme sous des aspects différents, avec des variations dans les doctrines et les rites[1]. Cependant, un courant commun d'idées se détache de la diversité des systèmes.

C'est d'abord le dualisme. Mais il y a une différence profonde entre le dualisme des mazdéens et celui des gnostiques : selon le mazdéisme, chacun des deux mondes était à la fois spirituel et matériel ; les gnostiques, au contraire, identifiaient le monde de la lumière avec l'esprit et le monde des ténèbres avec la matière. Les conséquences de cette conception de la vie étaient un pessimisme radical et une tendance marquée vers l'ascétisme.

Au delà du monde visible et même du monde des idées se trouve Dieu, le père inconnu et sans nom, que la pensée humaine ne peut atteindre. L'univers sort de la divinité primitive par une série continue d'émanations ou d'éons, dont chacune est inférieure à celle qui la précède, jusqu'au monde matériel, qui est la dernière et la moins pure des émanations, mais dans lequel il reste un désir de retourner à l'origine divine. La matière, le monde des corps, est le siège du mal ; mais une étincelle divine, déposée dans la nature de l'homme, montre à celui-ci le chemin du salut, lui sert de guide dans l'ascension à travers les sphères des archontes jusqu'au monde de la lumière. Voilà la base de la cosmogonie des gnostiques plus récents. « L'Homme » ou « l'Homme Primitif » est une figure à demi divine, qui semble être empruntée à la

O. G. von Wesendonk, Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung, Hannover 1924, p. 111 sqq.. E. de Faye, Gnostiques et gnosticisme, 2e éd., Paris 1925. H. H. Schaeder dans »Die Antike«, t. IV, p. 226—265. Une série d'études sur Marcion ont été donnée par M. Harnack.

[1] Sur *Bardesane*, qui a eu un grand renom surtout en Orient, voir O. G. von Wesendonk, Bardesanes und Mani, AO, X, p. 336 sqq., et H. H. Schaeder, Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche, Zeitschr. f. Kirchengeschichte, 1932, p. 21 sqq..

mythologie iranienne[1]. Quelques gnostiques l'identifient avec Adam, chez d'autres il est un Jésus primitif, ou bien il s'est incarné d'abord dans Adam, plus tard dans le Christ. Il est le premier-né de la divinité suprême, descendu dans la matière, il est l'âme de l'univers, le Démiurge, il est Logos, la Parole. C'est avec lui que commence l'abaissement dans la matière et en même temps la lutte pour la rédemption. Mais la rédemption n'est possible qu'avec le secours divin.

Aussi trouve-t-on dans toutes les spéculations gnostiques l'idée d'un rédempteur divin. C'est cette idée qui a fait embrasser aux gnostiques le christianisme: ils ont retrouvé leur rédempteur dans le Christ. Dans certains systèmes gnostiques, c'est le Christ qui délivre Sophia, la Sagesse céleste, tombée dans la matière. Les Valentiniens connaissent un mariage sacré entre le dieu sauveur, le Sotèr, et Sophia, événement en commémoration duquel on célèbre la cérémonie sacramentale de la chambre nuptiale. En effet, les légendes mythiques et cosmogoniques se sont formées comme une explication des cérémonies rituelles des mystères. A travers les sacrements, l'individu revit les grands épisodes de la lutte de l'univers pour la rédemption, et par la gnose il atteint lui-même à la rédemption, à la délivrance des chaînes de la matière. La gnose est la science suprême, non pas la science intellectuelle, mais l'intuition par la vue intérieure, par la contemplation extatique, qui, inspirant à l'homme un savoir transcendental, le fait renaître à une vie nouvelle. La gnose, selon la définition de M. Schaeder[2], est le savoir vrai qui, par sa vérité même, mène à la délivrance.

La plupart des gnostiques dont les systèmes nous sont plus ou moins connus ont été originaires des provinces orientales de l'empire romain. Parmi les sectes gnostiques de la Mésopotamie et de la Babylonie était celle des Mandéens[3], et celle mentionnée

[1] Sur Gayōmard, premier homme, voir ci-dessous, chap. III.

[2] Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems, p. 121.

[3] W. Brandt, Die mandäische Religion, Leipzig 1889. S. A. Pallis, Mandæiske Studier, Copenhague 1919; traduction anglaise, ibid. 1926. E. Peterson, Urchristentum und Mandäismus (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, t. 27, 1928, p. 55 sqq.). Des textes mandéens ont été publiés et étudiés par W. Brandt, H. Pognon, M. Lidzbarski et R. Reitzenstein. S. A. Pallis, Essay on Mandaean Bibliography 1560—1930, London, Copenh. 1933.

dans la littérature arabe sous le nom d'El-Muġtasila (les « purificateurs » ou « baptiseurs »), qui a été une des sources du manichéisme[1]. Les Arabes embrassaient les sectes gnostiques de l'Orient, dont les idées se sont propagées jusque dans les temps islamiques[2], sous les noms de Hanifs ou de Ṣābiens[3].

* *
*

Pendant la période helléniste le bouddhisme avait pénétré dans les régions orientales de l'Iran. Le roi indien Aśoka, qui avait embrassé la religion de Bouddha environ en l'an 260 avant notre ère, envoya des missionnaires dans le Gandhare (région de la vallée de Kaboul) et la Bactriane. Un roi du nom d'Agathocle, qui régnait en Arachosie et Drangiane environ 180—165, fit frapper des monnaies sur lesquelles était figuré un stūpa bouddhique. Au milieu du deuxième siècle avant notre ère, les dissensions entre les bouddhistes du nord et ceux du sud amenèrent un schisme. Le bouddhisme du sud, le *Hīnayāna* (« le petit vaisseau ») se tenait plus strictement à la doctrine du fondateur, tandis que le bouddhisme du nord, le *Mahāyāna* (« le grand vaisseau ») adoptait les idées d'autres cultes indiens et était, en général, plus ouvert aux influences des religions populaires. C'est dans la forme du Mahāyāna que le bouddhisme s'est répandu dans les pays de l'Asie centrale. Kaniṣka convoqua un concile qui fixa les principes fondamentaux du Mahāyāna et entreprit une revision de son canon, qui fut rédigé en sanscrit.

Dans le Gandhare, les bouddhistes construisirent, durant les premiers siècles de notre ère, beaucoup de vihāras ou monastères,

[1] Fihrist, éd. Flügel, p. 34; comp. Flügel, Mani, p. 133 sqq., et Schaeder, Urform, p. 69.

[2] Le ṣoufisme. Voir Schaeder, Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ZDMG, t. 79 (1925), p. 192 sqq..

[3] Johs. Pedersen, The Ṣābians, dans A Volume of Oriental Studies presented to Prof. E. G. Browne, Cambridge 1922, p. 383 sqq.

dans les ruines desquels on a trouvé des reliefs à l'art gréco-indien, représentant des scènes de la vie de Bouddha, des figures de Bodhisattvas, de Bouddhas à venir etc. L'art de Gandhare atteignit son apogée au quatrième siècle[1]. C'est du troisième siècle que datent, à ce qu'il paraît, les plus anciennes peintures bouddhiques, exécutées dans le style gréco-indien, qui ont été découvertes par les fouilles récentes dans le Turkestan chinois[2].

A Bāmiyān, à l'ouest de Kaboul, se trouvent des figures colossales de Bouddha, taillées dans la falaise, et, dans les niches de ces statues, des peintures dont le style rappelle celui des images de l'Asie centrale et, dans quelques détails, aussi celui des bas-reliefs sassanides du temps de Shāhpuhr I[3].

Jusqu'au septième siècle, l'existence de monastères bouddhiques dans l'Iran sassanide est affirmée par Hiuen-Tsiang. D'après sa relation, il y avait aussi là des adhérents à d'autres religions indiennes, sans doute dans les provinces orientales du royaume[4].

4. *Les langues populaires et littéraires.*

Notre connaissance des langues moyen-iraniennes a été singulièrement élargie par suite des découvertes faites dans le Turkestan chinois pendant le dernier quart de siècle. Une série d'expéditions scientifiques ont mis au jour de très nombreux fragments de littératures religieuses et d'autres sortes de documents rédigés dans

[1] A. Foucher, L'art gréco-bouddhique du Gandhâra, I—II. Paris 1905—1918.

[2] M. A. Stein, Sand-buried Ruins of Khotan, Londres 1904; Ancient Khotan, 1—2, Oxford 1907; Ruins of Desert Cathay, Londres 1912. A. Grünwedel, Alt-buddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan, Berlin 1912. A von Le Coq, Chotscho, Berlin 1913.

[3] A. et Y. Godard et J. Hackin, Les antiquités bouddhiques de Bāmiyān, Paris, Bruxelles 1928. Nouvelles recherches archéologiques à Bāmiyān, par J. Hackin, avec collaboration de J. Carl, Paris 1933. J. Hackin, L'oeuvre de la délégation archéologique française en Afghanistan (1922—32), I, Tokio 1933.

[4] Beal, II, p. 278.

différentes langues, dont quelques-unes étaient jusqu'alors peu connues et d'autres absolument inconnues[1].

Les fragments recueillis par ces expéditions, provenant des littératures bouddhique, manichéenne et chrétienne dans les langues sanscrite, chinoise, tibétaine, uigoure, pehlvie, sogdienne, sace et tokharienne, ont été l'objet de recherches savantes par les spécialistes, mais une grande partie de ces fragments sont encore inédits.

Avant les fouilles du Turkestan chinois, deux dialectes iraniens du type moyen-iranien étaient connus, à savoir le pehlvi sassanide, langue parlée dans le Sud-Ouest de l'Iran (la Perside), et qui était la langue officielle sous les Sassanides, et un autre idiome, qui apparaît à côté du pehlvi sassanide dans quelques inscriptions des premiers rois sassanides, et à laquelle on avait donné d'abord le nom peu heureux de chaldaeo-pehlvi. Dans ce dernier dialecte, Andreas avait reconnu le pehlvi arsacide, langue officielle des rois parthes. Les deux dialectes sont écrits dans un alphabet dérivé de l'araméen, mais le ductus est différent. La littérature théologique des zoroastriens du temps des Sassanides est rédigée en pehlvi sassanide, mais ce qui subsiste nous est parvenu dans des rédactions post-sassanides et sous une forme assez défectueuse. Plusieurs signes de l'alphabet pehlvi peuvent être lus différemment, ce qui a donné lieu à des erreurs et à des tâtonnements dans la lecture. En outre, une quantité de mots, surtout parmi les plus usuels, sont masqués sous des idéogrammes araméens, munis parfois (cela concerne surtout les verbes) de terminaisons iraniennes déterminatives.

Or, on trouva au Turkestan chinois, dans la région de Turfan, de nombreux fragments de littérature manichéenne, écrits avec l'alphabet syrien dit Estranghélo, et sans idéogrammes, tous les

[1] Expéditions anglaises sous M. A. Stein en 1900—1901 et 1906—1908, allemandes sous Grünwedel et Huth en 1902—1903, sous A. von Le Coq en 1904, Grünwedel et Le Coq en 1905—1906, Le Coq et Bartus en 1913—14, expédition française sous M. Pelliot en 1906—09 ; plusieurs expéditions russes, dont deux sous la direction de M. d'Oldenburg (la dernière en 1914—15) ; des expéditions japonaises depuis 1910.

mots étant donnés dans leur forme iranienne. Andreas constata aussitôt que les deux dialectes pehlvis étaient représentés dans ces fragments, mais ni F. W. K. Müller, qui a le mérite d'avoir déterminé, le premier, le caractère iranien des textes et d'en avoir donné les premiers extraits[1], ni C. Salemann, qui publia une nouvelle édition des textes de Müller transcrits en lettres hébraïques et avec un vocabulaire[2], n'a distingué nettement les deux dialectes. Les différences essentielles ont été précisées par Andreas[3], puis expliquées avec plus de détails par M. P. Tedesco[4]. Le dialecte des Arsacides appartient à un groupe de dialectes de l'Iran central représenté aujourd'hui par les patois des régions caspiennes, le Semnānī, les patois des régions de Kachan et d'Ispahan, le Gūrānī etc.

La connaissance plus intime des règles phonétiques de ces deux dialectes littéraires, qu'on désigne le plus souvent sous les noms de dialecte du Nord ou du Nord-Ouest et dialecte du Sud-Ouest respectivement, nous a permis de constater l'influence exercée par le dialecte arsacide (N.) sur le pehlvi sassanide (S.-O.), symbole de l'influence de la civilisation arsacide sur celle de la période suivante. En effet, une quantité de mots se rapportant à la vie religieuse, politique, sociale, désignant des armes et des moyens de communication, des termes de médecine, des phrases de tous les jours, même quelques verbes ordinaires qui sont d'un usage commun dans le pehlvi sassanide et dans la langue persane ont gardé la forme du pehlvi arsacide[5]. Un certain nombre d'irrégularités apparentes dans la phonéti-

[1] Handschriften-Reste in Estranghelo-Schrift aus Turfan, I, Sitz. Pr. Ak., 1904, et II, Abh. Pr. Ak., 1904; Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Maḥrnâmag), Abh. Pr. Ak., 1913.

[2] Manichaeische Studien, I, Mém. de l'Acad. de St.-Pétersbourg, 1908; comp. les Manichaica, I—V, du même auteur, ibid. 1907—1913.

[3] Chez O. Mann, Kurdisch-persische Forschungen, Abteilung I, introduction, p. XIV sqq..

[4] Dialectologie der westiranischen Turfantexte, MO, XV, p. 184 sqq.

[5] W. Lentz, Die nordiranischen Elemente in der neupersischen Literatursprache bei Firdosi, ZII, IV, p. 251 sqq.

que persane s'expliquent aussi par cette infiltration de vocables du dialecte du Nord dans celui du Sud-Ouest qui a été la langue officielle depuis l'avènement des Sassanides[1].

D'autres langues iraniennes étaient parlées par les populations des pays de l'est. A côté des fragments de textes manichéens composés dans les deux dialectes pehlvis, on trouva à Turfan des documents dans une langue qu'Andreas reconnut pour le s o g d i e n. L'étude de cette langue fut rendue plus facile lorsqu'on trouva des fragments du Nouveau Testament en traduction sogdienne. Enfin des textes bouddhiques composés dans un sogdien plus archaïque furent mis au jour. On commença d'entrevoir le grand rôle qu'a joué la langue de la Sogdiane, dont le dernier rejeton est le patois parlé de nos jours dans la vallée de Yaghnōb dans les Pamirs. Au début de notre ère, il y avait, dit Gauthiot, « presque une route sogdienne, de la muraille de la Chine jusqu'à Samarcande et jusqu'à l'Occident ». Le sogdien fut pendant des siècles une langue internationale de l'Asie centrale, et des livres manichéens et bouddhiques ont pénétré jusqu'aux peuples turcs par l'intermédiaire du sogdien[2].

Les fouilles du Turkestan chinois nous ont rapporté encore des

[1] Dans le »dialecte du Nord« des textes de Turfan, M. Schaeder (Gnomon, IX, p. 358) voit la langue des communautés manichéennes du Khorassan (région nord-est de l'empire sassanide), où les manichéens ont cherché un refuge contre les persécutions qui sévissaient après la mort de Mānī (voir le chap. IV), et où le dialecte arsacide s'est maintenu plus longtemps que dans les régions de l'Ouest.

[2] F. W. K. Müller, Handschriften-Reste, II, pp. 96—103 (fragments manichéens) ; Soghdische Texte, I, Abh. Pr. Ak. 1913 (fragments du Nouveau Testament). R. Gauthiot, Une version sogdienne du Vessantara Jātaka, JA, 1912; Le Sūtra du religieux Ongles-longs, MSL, XVII ; Essai de Grammaire sogdienne, I (Paris 1914—23), II, par E. Benveniste (1929). R. Gauthiot, P. Pelliot et E. Benveniste, Le Sūtra des Causes et des Effets, I—II, Paris 1920—28. Mémoires de M. F. Rosenberg dans les Zapiski, t. XXVI, et dans le Bulletin de l'Acad. des Sciences de l'URSS, 1918, 1920 et 1931. H. Reichelt, Die soghdischen Handschriftenreste des Brit. Museums, I—II, Heidelberg 1928—1931. O. Hansen, Zur soghdischen Inschrift auf dem dreisprachigen Denkmal von Karabalgasun, Journal de la Société finno-ougrienne, 1930. F. W. K. Müller, Soghdische Texte II, aus dem Nachlass herausgegeben von W. Lentz, Sitz. Pr. Ak. 1934. P. Tedesco, ZII 1925, p. 94 sqq.

fragments bouddhiques dans deux langues jusqu'alors inconnues, qu'on désigne maintenant sous les noms de sace et de tokharien.

Le sace[1], la langue des Indo-Scythes, appartient à un groupe de langues est-iraniennes représenté aujourd'hui par l'afghan et par quelques dialectes pamiriens comme le sarīqolī, le shughnī, le wakhī etc. Quant au tokharien, il a été constaté par F. W. K. Müller, Sieg et Siegling d'abord, puis par M. Meillet, que c'est une langue indo-européenne, il est vrai, mais non pas aryenne. Il appartient en effet, fait vraiment surprenant, à cette classe de langues indo-européennes qu'on appelle la classe *centum* et se rapproche le plus de l'italo-celtique[2].

Parmi les idiomes sémitiques, l'araméen était devenu de bonne heure d'un usage commun dans toute l'Asie antérieure. Il était employé dans les chancelleries des Achéménides. L'écriture cunéiforme étant peu pratique en dehors de l'emploi épigraphique, on se servait de l'écriture araméenne, même pour les documents en langue perse, et c'est là l'origine de l'écriture pehlvie et de

[1] Leumann, Zur nordarischen Sprache und Littératur, Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg, 1912; Maitreya-samiti (nordarisch), Strassburg 1919; Buddhistische Literatur, Nordarisch und Deutsch, Abh. K. M., 1920; Das nordarische (sakische) Lehrgedicht des Buddhismus (ouvrage posthume) Abh. K. M., XX. 1—2. Reichelt dans le Indogermanisches Jahrbuch, 1913, p. 20 sqq.. Sten Konow, Fragments of a Buddhist Work in the Ancient Aryan Language, Mem. As. Soc. Beng., 1914; Khotanese Manuscripts, dans R. Hoernle, Manuscript Remains of Buddhist Literature, I, Oxford 1916; Indoscythische Beiträge, Sitz. Pr. A., 1916, p. 787 sqq.; Saka Versions of the Bhadrakalpikāsūtra, Oslo 1929; Saka Studies, Oslo 1932; The Late Prof. Leumann's Edition of a New Saka Text, Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskab, VII, 1934; Zwölf Blätter einer Handschrift des Suvarṇabhāsūtra in Khotan-Sakisch, Sitz. Pr. Ak. 1935; Ein neuer Saka-Dialekt, Sitz. Pr. Ak. 1935. H. Lüders, Die sākischen Mūra, Sitz. Pr. Ak. 1919. P. Tedesco, ZII 1925, p. 94 sqq. — »Nordarisch« et »Khotanese« sont des désignations de la langue sace.

[2] F. W. K. Müller, Tocharisch, Sitz. Pr. Ak., 1907. Sieg et Sieglin, Tocharisch, ibid., 1908. A. Meillet, Le Tokharien, dans le Indogermanisches Jahrbuch, 1913, p. 12 sqq.. Sylvain Lévi, Kuchean Fragments, dans R. Hoernle, Manuscript Remains, p. 357 sqq. (»Kuchean« = Tokharien). Sieg et Sieglin, Tocharische Sprachreste, Berlin, 1921. Holger Pedersen, Le groupement des dialectes indo-européens, D. Vid. Selsk. fil.-hist. Medd., XI, 3, 1925.

l'usage d'employer des idéogrammes araméens dans les textes pehlvis[1].

Pendant l'époque des Sassanides, la langue littéraire des chrétiens de race sémitique de l'empire iranien était le syrien, dont l'origine est la ville d'Édesse.

Les colonies hellènes établies partout sur le territoire iranien par Alexandre et ses successeurs furent pendant longtemps les châteaux forts de la langue grecque. Les rois arsacides professaient pour la langue et la littérature grecques une estime dans laquelle entrait une bonne portion de snobisme. Le surnom de Philhellène, adopté par Mithridate I, fut gardé par tous ses successeurs, qui s'attribuaient en outre dans leurs monnaies d'autres épithètes grecques telles que *Εὐεργέτης* et *Δίκαιος*. Le type des monnaies arsacides, pendant la première période, est tout-à-fait grec. Orode I fit représenter, après la victoire remportée sur Crassus, les Bacchides d'Euridipe en grec. Quelques inscriptions grecques faites par des rois arsacides existent encore. Peu à peu, la mode grecque se perdit, surtout depuis le premier siècle de notre ère, qui semble marquer une renaissance de la civilisation iranienne. Le type des monnaies se barbarise, et le pehlvi commence à y apparaître à côté des inscriptions grecques de plus en plus vicieuses. Cependant la langue grecque continue d'être parlée dans quelques parties de l'empire, et les premiers rois sassanides emploient encore le grec à côté des deux idiomes pehlvis, dans quelques-unes de leurs inscriptions.

[1] Voir H. H. Schaeder, Iranische Beiträge, I, Halle 1930, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 6. Jahr, Heft 5. G. Messina, L'aramaico antico. Roma 1934.

II. LES SOURCES DE L'HISTOIRE POLITIQUE ET DE L'HISTOIRE DE LA CIVILISATION SOUS LES SASSANIDES.

1. *Sources iraniennes contemporaines. La littérature pehlvie.*

Tout d'abord, nous possédons un certain nombre d'inscriptions dont quelques-unes ne peuvent pas se déchiffrer avec une exactitude parfaite dans tous les détails. La plus longue de toutes les inscriptions sassanides est celle de Paikuli dans le Kurdistan, au nord de Qaṣr-e-Shīrīn. Cette inscription, composée dans les deux langues officielles, le pehlvi arsacide et le pehlvi sassanide, a été gravée sur les côtés d'une tour carrée. Le portrait en relief du roi Narsē était figuré sur tous les quatre côtés. La tour s'est écroulée, et il n'en est resté que la base; une grande partie des quartiers de pierre sur lesquels l'inscription était gravée, ont disparu; des restes se trouvent dispersés dans le terrain. Une édition très insuffisante de quelques fragments de cette inscription fut publiée en 1868 par E. Thomas dans le JRAS d'après une copie prise par Rawlinson. Andreas ayant attiré l'attention sur le monument de Paikuli, M. Herzfeld le visita en 1911, puis entreprit en 1913 un second voyage à l'endroit et en revint avec des photographies et des empreintes à la brosse de tous les quartiers de pierre. Il donna en 1914 une relation préliminaire dans les Mémoires de l'Académie de Berlin, et en 1924 il a publié en deux volumes in-folio[1] les fragments de l'inscription de Paikuli avec les autres inscriptions connues, accompagnés d'une traduction anglaise, de commentaires étendus et d'un vocabulaire complet. Le second volume renferme la reproduction photographique de tous ces matériaux. Dans cet ouvrage, l'auteur a essayé de mettre en ordre les fragments qui subsistent de l'inscription de Paikuli et autant que possible d'en reconstruire le texte. Son livre contient une quantité de renseignements utiles, et l'édition de cette inscription, quelque fragmentaire qu'elle soit, est une contribution importante à notre connaissance des deux langues dans lesquelles elle est composée.

[1] Paikuli. Monument and Inscription of the Early History of the Sasanian Empire. Berlin 1924.

Voici la liste des inscriptions sassanides:

Inscription trilingue (en pehlvi sassanide, pehlvi arsacide et grec) d'Ardashēr I au relief de Naqsh-e-Rostam, indiquant que les deux figures représentent le roi Ardashēr et le dieu Ōhrmazd respectivement. Herzfeld, Paikuli, I, p. 84 sq. Pour le relief, voir ci-dessous, chap. I.

Inscription trilingue au relief de Shāhpuhr I à Naqsh-e-Radjab, indiquant que la figure du roi représente Shāhpuhr, fils d'Ardashēr. Herzfeld, Paikuli, I, p. 86. Pour le relief, voir ci-dessous, chap. IV.

Inscription bilingue (pehlvi sassanide et pehlvi arsacide) de Shāhpuhr I à Ḥādjīābād. Relation d'un coup de flèche lancé par le roi. Publiée à la fin (p. 83—84) de l'édition du Bundahishn de Westergaard; texte et dernier essai de traduction, Herzfeld, Paikuli, I, pp. 87—89.

Inscription pehlvie sassanide du Mōbadh Kardēr Hormizd à Naqsh-e-Radjab. L'auteur mentionne sa vie pieuse et son activité utile au royaume, accomplie sous les rois Shāhpuhr I, Hormizd I, Vahrām I et Vahrām II. Herzfeld, Paikuli, I, pp. 89—92.

Inscription très abîmée du même sur le relief de triomphe de Shāhpuhr I à Naqsh-e-Rostam. Herzfeld, Paikuli, pp. 92—93.

Inscription bilingue de Narsē à Paikuli. Relation de la guerre de Narsē avec Vahrām III et des hommages rendus au roi par les grands. Herzfeld, Paikuli, I, pp. 94—119.

Inscription pehlvie sassanide gravée sur le relief de Vahrām I à Shāpūr dans le Fārs, donnant les noms et les titres du roi Narsē, de son père et de son grand-père. Herzfeld, Paikuli, I, p. 120 (comp. ibid. p. 173). Pour le relief, voir le chap. V.

Inscription pehlvie sassanide de Shāhpuhr II, à droite du relief des deux Shāhpuhr dans la petite grotte de Ṭāq-e-Bostān, portant le nom et les titres de Shāhpuhr II, de son père et de son grand-père. Herzfeld, Paikuli, I, p. 123. Pour le relief, voir le chap. V.

Inscription pehlvie sassanide de Shāhpuhr III, à gauche du même relief, portant le nom et les titres de Shāhpuhr III, de

son père et de son grand-père. Herzfeld, Paikuli, I, p. 124. Pour le relief, voir le chap. V.

Inscription pehlvie sassanide à Persépolis (Pers. I), datant de la 2[me] année du règne de Shāhpuhr II. Herzfeld, Paikuli, I, p. 121.

Autre inscription pehlvie sassanide à Persépolis (Pers. II) que deux grands dignitaires ont fait graver en l'honneur de Shāhpuhr II. Herzfeld, Paikuli, I, p. 122.

Une série de petites inscriptions à Derbend, faites au cours des derniers siècles de l'époque sassanide par de hauts dignitaires. H. S. Nyberg, Bulletin de la Société scientifique d'Azerbaïdjan, Bakou 1929 (en russe)[1].

Les inscriptions des sceaux sassanides nous fournissent un grand nombres de noms de personnes et de titres et quelques brèves formules stéréotypes[2].

Les monnaies à inscriptions pehlvies sassanides sont d'une grande importance pour la chronologie. En nous montrant les formes individuelles de la couronne royale, qui diffèrent pour chaque roi, elles nous aident en outre à identifier les rois représentés sur les reliefs qui ne portent pas d'inscriptions.

Le système monétaire des Sassanides semble avoir été à double étalon, l'étalon d'or et celui d'argent, n'ayant eu aucun rapport fixe entre eux. Des monnaies d'or (*dēnār*) se trouvent, mais rarement. Les premiers rois sassanides ont frappé des monnaies d'or qui ont eu, à ce qu'il semble, à peu près le même poids que les *aurei* des empereurs romains contemporains. Du reste, il existe des monnaies d'or de grosseur différente. Les drachmes d'argent (*drahm*) ont gardé toujours à peu près le poids du drachme phénicien adopté par les rois arsacides de la dernière période. Leur poids varie un peu, de 3,65 à 3,94 grammes. En général le drachme sassanide a eu la valeur d'environ 0,75 franc or. Con-

[1] Les matériaux nouveaux recueillis par M. E. Herzfeld (voir ZDMG 1926, p. 225 sqq.) ne nous sont pas encore accessibles.

[2] P. Horn dans la ZDMG, t. 44, p. 650 sqq.; Sassanidische Siegelsteine, herausgegeben von P. Horn und G. Steindorff, Berlin 1891. Herzfeld, Paikuli, p. 74 sqq..

trairement aux drachmes arsacides, les drachmes sassanides sont de dimension large et mince. Le *stēr* (statère) valait quatre drachmes. Des monnaies d'argent plus petites étaient le diobole ($^1/_2$ drachme), l'obole, *dang* ($^1/_6$ drachme) et l'hémiobole ($^1/_{12}$ drachme). Un petit nombre de monnaies de potin provenant des rois Ardashēr I et Shāhpuhr II ont été conservées. Enfin des monnaies de cuivre, qui semblent avoir suivi l'étalon d'argent, existent, de valeurs différentes. La plus petite monnaie dont le nom nous a été transmis est le *pashīz*. Les princes gouverneurs de l'est, les Kūshānshāhs, frappaient des monnaies dans le style de celles du roi des rois, portant l'effigie et les titres du prince en question[1].

Les drachmes sassanides portent à l'avers le buste du roi et au revers l'autel du feu. Une inscription pehlvie à l'avers donne le nom et les titres du roi, et le nom est répété, ordinairement, au revers. En outre, les monnaies portent un monogramme ou un symbole quelconque et parfois l'année du règne du roi.

Les sources de la religion officielle de l'empire sassanide étaient les livres saints en langue avestique, qui constituaient l'Avesta sassanide, divisé en vingt-et-un *nasks*, et le Zand, c.-à-d. la traduction pehlvie des textes avestiques avec les explications en langue pehlvie (sassanide)[2]. L'Avesta actuel n'est qu'une partie relativement petite de l'Avesta sassanide[3], mais le résumé des 21 nasks que donnent les livres VIII et IX du *Dēnkard* pehlvi a conservé bien des détails d'un haut intérêt pour l'histoire de la civi-

[1] Les ouvrages les plus récents sur la munismatique sassanide sont: Furdonjee D. I. Paruch, Sasanian Coins, Bombay 1924, p. 31 sqq.; R. Vasmer, Sassanian Coins in the Ermitage, Numismatic Chronicle, 1928, p. 249 sqq.; N. E. Wundzettel, к нумизматике сасанидов (Travaux de la faculté orientale de l'Université central-asiatique), Tashkent 1927; E. Herzfeld, Kushano-Sasanian Coins (Mem. of the Archeol. Survey of India, no. 38, 1930), comp. Paikuli, p. 35 sqq.. Quant aux termes pehlvis, voir le Frahang ī pahlavigh (The Frahang i pahlavīk, ed. by H. F. J. Junker, Heidelberg 1912), chap. 30; Shāyast-nē-shāyast, l. 2 (voir l'édition de Tavadia, Hambourg 1930, Introduction, p. 14—16).

[2] Sur le Zand, voir Schaeder, Iranische Beiträge, I, p. 76 sqq. et Christensen, Les Kayanides, p. 37 sqq..

[3] Voir ci-dessous, chap. III.

lisation sassanide. Nous aurons l'occasion, souvent, de citer cette source dans les pages de l'ouvrage présent[1]. Voici quelques-uns des commentateurs le plus souvent cités dans les parties conservées du Zand et dans les livres théologiques pehlvis: Abharagh, Māhgushnasp, Gōgushnasp, Kay-Ādhur-bōzēdh, Sōshyans, Rōshn, Ādhur-Hormizd, Ādhur-Farrbagh-Narsē, Mēdhōghmāh, Farrukh, Afrōgh, Āzādhmard. La plupart de ces autorités appartiennent probablement à la dernière période de l'époque sassanide.

Presque tous les livres zoroastriens purement théologiques en langue pehlvie qui existent sont composés ou rédigés dans les temps post-sassanides. Dans le neuvième siècle de notre ère surtout, les théologiens parsis ont étalé une activité littéraire considérable. Le *Dādhastān ī mēnōghēkhradh* (« Doctrine de la Sagesse céleste « ou » de l'esprit de la Sagesse ») semble être une création originale du dernier siècle de l'empire sassanide, bien qu'il nous soit transmis dans une rédaction post-sassanide[2]. Quant à la vision d'Ardāgh Virāz (*Ardāgh Vīrāz-nāmagh*)[3], le sujet en est en tout cas d'origine sassanide. Quelques-unes des œuvres de compilation, dont la source commune principale a été l'Avesta sassanide et le Zand, renferment des matériaux pour l'histoire de la civilisation sassanide. C'est le cas surtout du *Dēnkard*[4], que

[1] Nous citerons les livres VIII et IX du Dēnkard, ordinairement, d'après la traduction anglaise de West (PT, IV). C'est seulement dans les cas où la traduction de West nous paraît peu satisfaisante que nous renvoyons au texte pehlvi publié par Peshotan Sanjana, où les deux livres forment les tomes 15—19.

[2] Le texte pehlvi a été publié en facsimilé par Andreas: The Book of the Mainyo-i-khard, Kiel, 1882, puis dans le t. V des Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis (Copenhague 1935). Il en existe plusieurs éditions de Bombay. Traduction anglaise de West, P T, III.

[3] Le nom Vīrāz était lu autrefois Vīrāf. Hoshang and Haug, The Book of Arda-Viraf, Londres et Bombay 1872 (texte et traduction). Traduction française de Barthélemy (Artâ Vîrâf-Nâmak ou Livre d'Ardâ Vîrâf, Paris 1887). Le texte se trouve dans deux manuscrits anciens de la Bibliothèque de l'Université de Copenhague, publiés en facsimilé: Codices Avestici et Pahlavici Bibl. Univ. Hafn., tomes I et II (Copenhague 1931—32).

[4] The Dinkard, by Peshotan Sanjana, I—XIX, Bombay 1874—1928 (texte et traduction anglaise); édition de Madan, I—II, Bombay 1911 (le texte seul). Quelques extraits se trouvent dans le manuscrit K 43, publié en facsimilé dans les tt. V et VI des Codices Avest. et Pahl. Bibl. Univ. Hafn.

nous avons mentionné ci-dessus, et du *Bundahishn,* dans lequel nous avons un résumé des parties de l'Avesta sassanide et du Zand qui traitaient de la cosmogonie, de l'histoire légendaire, de la cosmologie et de l'histoire naturelle[1].

L'Avesta et le Zand étaient aussi les sources du droit sassanide. Des fragments d'un livre de droit pehlvi, le *Mādhīghān ī hazār dādhastān* (« Relation de mille décisions »), composé par un certain Farrukhmard existent dans un seul manuscrit, dont 55 feuilles, appartenant au Mânockji Limji Hoshang Hâtariâ Library, ont été publiées avec une introduction de J. J. Modi[2], tandis que 19 autres feuilles restent encore inédites. Quelques extraits de ce texte, qui présentent des difficultées considérables par suite du défaut de matériaux de collation et du caractère spécial du sujet, ont été publiés avec traduction allemande et explications philologiques et juridiques par Bartholomae[3]. Le Mādhīghān nous a conservé les noms d'un certain nombre de jurisconsultes de l'époque sassanide, dont les points de vue sont cités: Vahrām, Dādhfarrukh, Siyāvush, Pusānvēh ī Āzādhmardān, Pusānvēh ī Burz-Ādhur-Farrbaghān, Vēhpanāh, qui avait le haut emploi de Maghughān andarzbadh[4], le secrétaire (dibhēr) Khvadhāybūdh, Vāyayāvār, Rādh-Hormizd, Vahrāmshādh, Yuvānyim, Zurvāndādh, fils de Yuvānyim, Farrukh-Zurvān, Vēh-Hormizd, Zāmāsp, Māhāndādh et d'autres. *Dastvarān* paraît être le titre d'un ouvrage juridique cité au moins une fois

[1] Cet ouvrage existe en deux rédactions, désignées du nom des lieux d'origine des manuscrits, le Bundahishn iranien et le Bundahishn indien. Le Bundahishn indien, qui est un abrégé, a été publié en facsimilé par Westergaard (Bundehesh, liber Pehlvicus, Havniae 1851) et récemment dans la collection Codices Avest. et Pahl. Bibl. Univ. Hafn. t. I; avec traduction allemande par F. Justi (Leipz. 1868), et traduit en anglais par E. W. West (Pahlavi Texts, I, Sacred Books of the East, vol. V). Édition facsimilé du Bundahishn iranien par Anklesaria, Bombay 1908. L'auteur du Bundahishn original a mis à contribution, çà et là, des sources arabes; voir Christensen, Les Kayanides, p. 44 sqq..

[2] Mâdigân-i-hazâr dâdistân, a Photozincographed Facsimile, Bombay 1901.

[3] Über ein sasanidisches Rechtsbuch, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, 1910; Zum sasanidischen Recht, I—V, ibid. 1918, 1920, 1922, 1923; comp. Die Frau im sasanidischen Recht du même auteur, Kultur und Sprache, 5, Heidelberg 1924. Voir ci-dessous, les chap. VI et VII.

[4] Mōghān andarzbadh, voir le chap. II.

par l'auteur. Un Corpus Juris sassanide, écrit à l'origine en pehlvi et ayant en partie les mêmes sources que le Mādhīghān, nous est parvenu dans une traduction ou rédaction syrienne faite au huitième siècle par le métropolite de Perse Īshō'bōkht (Jesubōkht), mais le traducteur chrétien a modifié les règles du droit iranien pour les adapter aux conditions de ses coreligionnaires[1].

Le dernier siècle de l'époque sassanide a vu naître une riche littérature d'opuscules populaires de morale théorique et pratique, qu'on appelait des *Andarz* ou *des Pandnāmagh* (« livres de conseil »), et qui renfermaient des préceptes de sagesse et des règles de conduite attribués souvent à tel ou tel personnage historique ou légendaire. Nous possédons quelques traités pehlvis post-sassanides de cette espèce, entre autres un andarz du sage Ōshnar, personnage de la légende ancienne, un andarz de Khusrō I, fils de Kavādh (*Andarz ī Khusrō ī Kavādhān*), un autre d'*Ādhurbadh ī Mahrspandān*, le fameux grand-prêtre du temps de Shāhpuhr II, et un troisième de Zardusht, fils d'Ādhurbadh (*Pandnāmagh ī Zardusht*). Un autre andarz contient les conseils de *Vuzurgmihr*, Buzurdjmihr chez les auteurs arabo-persans, le sage ministre légendaire de Khusrō I, dont l'histoire romanesque, qui renferme des réminiscences de la légende antique d'Aḥiqar, a été très en vogue au moyen-âge islamique. Selon toute probabilité, ce fameux et mystérieux personnage, dont le nom a été mis en rapport avec l'introduction du jeu d'échecs en Perse[2], n'est autre que le médecin Burzōē[3], dont il sera question ci-dessus dans le chapitre VIII. L'andarz de Vuzurgmihr a été composé, probablement, au neuvième siècle, mais les préceptes que le livre a mis dans la bouche de Vuzurgmihr reflètent en partie la préface du livre Kalīlagh u Damnagh, traduit du Pañcatantra sanscrit par Burzōē, et en partie, sans doute, des andarz plus anciens[4].

[1] Édition et traduction allemande par E. Sachau, Syrische Rechtsbücher, 3, Berlin 1914. Comp. Bartholomae, Die Frau im sasanidischen Recht, p. 5.

[2] Mādhīghān ī tchatrang, voir ci-après. Cette légende est racontée aussi par Firdausī, Ṯa'ālibī et d'autres.

[3] Voir Christensen, Le sage Buzurjmihr, AO, VIII, p. 81 sqq..

[4] Les textes pehlvis des andarz sont publiés par Jamasp-Asana (Pahlavi Texts, II, Bombay 1913) ; le Pandnāmagh ī Vuzurgmihr, l'Andarz ī Ādhur-

Des détails intéressants sur les jouissances et amusements des hautes classes de la société sassanide sont donnés dans le traité pehlvi *Khusrō ī Kavādhān u rēdhagh-ē* (« Khusrō, fils de Kavādh, et un page »)[1]. Voir la-dessus le chap. IX.

Les petits romans historiques étaient très populaires. Le texte pehlvi de quelques-uns de ces romans, qui traitent d'épisodes de l'histoire des Sassanides, et qui datent du dernier siècle de cette époque, a été conservé dans une rédaction post-sassanide: *Kārnāmagh ī Ardashēr ī Pābhaghān* (« Livre des faits et gestes d'Ardashēr, fils de Pābhagh ») et *Mādhīghān ī tchatrang* (« Relation du jeu d'échecs »)[2].

Des notices sur la fondation de villes iraniennes se trouvent dans le livre appelé *Shahristānēhā ī Ērānshahr* (« Les villes du royaume iranien »)[3].

Pour les fragments de littérature manichéenne, voir le chap. IV.

2. *Traditions sassanides conservées dans les littératures arabe et persane.*

Comme c'était le cas déjà du temps des Achéménides, la cour royale a tenu des annales officielles[4]. On suppose que ces annales

badh ī Mahrpandān et l'Andarz ī Khusrō ī Kavādhān sont publiés par Peshotan Sanjana dans le Ganjesháyagán, Bombay 1885, le Pandnāmagh ī Zardusht par Freiman (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, t. 20, 1906), l'andarz du sage Ōshnar par Dhabhar (Andarj-i Aōshnar-i Dânak, Bombay 1930). Sur les rapports entre les textes donnés par Sanjana et ceux de l'édition de Jamasp-Asana, voir Freiman, l. c., introduction, et Christensen dans les AO, VIII, p. 81, note 3.

[1] The Pahlavi Text »King Husrav and his Boy«, publication et traduction de J. M. Unvala, Paris 1921.

[2] Du Kārnāmagh il existe plusieurs éditions de Bombay; traduction allemande par Th. Nœldeke dans les Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen, IV. Le Mādhīghān ī Tchatrang se trouve dans les Pahlavi Texts de Jamasp-Asana et, avec traduction anglaise, dans le Ganjesháyagán de Peshotan Sanjana.

[3] J. Markwart, A Catalogue of the Provincial Capitals of Eranshahr, ed. by G. Messina (Analecta Orientalia, 3), Roma 1931. Comp. J. C. Tavadia dans l'Orientalistische Literaturzeitung, 1926, 883 sqq..

[4] Agathias, II, 27, IV, 27—30; Théophylacte, III, 18.

royales ont été mises à contribution par l'auteur ou les auteurs du *Khvadhāynāmagh* (« Livre des Souverains »), composé vers la fin de la période sassanide, probablement sous Yazdgard III[1]. Nœldeke a démontré[2] que cette chronique pehlvie a été la source principale des plus anciens exposés arabes et persans qui existent de l'histoire de l'Iran avant l'islam. Le titre pehlvi en est rendu en arabe par *Kitāb siyar mulūku'l-ʿadjam* (« Vies des rois de Perse ») ou *Siyaru'l-mulūk* (« Vies des Rois »), en persan par *Shāhnāmeh* (« Livre des Rois »). Parmi les traductions arabes du Khvadhāynāmagh, la plus connue fut celle donnée par Ibnu'l-Muqaffaʿ (mort environ en 760 de notre ère), Persan zoroastrien converti à l'Islam, auteur érudit et actif, qui a aussi traduit en arabe une quantité d'autres livres pehlvis. Malheureusement non seulement le Khvadhāynāmagh pehlvi, mais aussi la traduction d'Ibnu'l-Muqaffaʿ sont perdus, et c'est le cas également d'une série d'autres traductions et remaniements arabes de la chronique sassanide, sur l'existence desquelles nous sommes renseignés par des auteurs arabes postérieurs, surtout par Ḥamza Isfahānī (Annales, composées en 961). Selon la théorie de Nœldeke, le Siyaru'l-mulūk d'Ibnu'l-Muqaffaʿ était la traduction de première main sur laquelle reposaient tous les autres Siyaru'l-mulūk dont Ḥamza nous a nommé les auteurs, tandis que la source principale du récit des faits et gestes des anciens rois d'Iran qu'a donné Firdausī dans son Shāhnāmeh était une traduction persane du Khvadhāynāmagh indépendante de celle d'Ibnu'l-Muqaffaʿ. Cette théorie est à modifier, après que le savant russe, le baron V. Rosen a examiné de nouveau la question dans un mémoire écrit en russe, « Sur la question des traductions arabes du Khvadhāynāmagh » (1895). Les résultats des investigations sagaces de Rosen peuvent se résumer ainsi: Les sources mentionnées à côté d'Ibnu'l-Muqaffaʿ par Ḥamza et d'autres chroniqueurs arabes sont probablement, il est vrai, toutes postérieures à celui-ci, mais elles ne dépendent pas exclusivement ou spécialement d'Ibnu'l-Muqaffaʿ, bien que quelques-uns des auteurs se

[1] Les remarques suivantes sont reproduites, avec quelques additions, d'après mon livre »Le règne du roi Kawādh«, p. 22 sqq..

[2] Nœldeke Ṭabarī, introduction, p. XIV, sqq., et G I Ph., II, p. 141 sqq..

soient servi, entre autre, de sa traduction. Il y a eu, parmi les sources en question, des traductions indépendantes de l'original pehlvi; et bien que le renom d'Ibnu'l-Muqaffa' ait éclipsé, à la longue, celui des autres traducteurs, rien n'indique que, par exemple au temps de Ḥamza, on lui ait donné la préférence. Les sources mises à contribution par Ḥamza peuvent être divisées, d'accord avec la caractéristique qu'en donne Ḥamza lui-même, en trois classes: 1) les traducteurs, à savoir Ibnu'l-Muqaffa', Muḥammad ibnu'l-Djahm el-Barmakī et Zadōē ibn Shāhōē el-Isfahānī, ont reproduit le texte du Khvadhāynāmagh d'une façon passablement correcte, bien qu'avec des omissions, des réductions et des dispositions parfois arbitraires; 2) les traducteurs compilateurs, Muḥammad ibn Miṭyar el-Isfahānī et Hishām ibn Qāsim el-Isfahānī, ont inséré dans leurs traductions des épisodes historiques et légendaires tirés d'autres livres pehlvis; 3) les « rédacteurs », Mūsā ibn 'Īsā el-Kisrawī et le mōbadh Bahrām ibn Mardānshāh, ont comparé les différentes traductions du Khvadhhāynāmagh, et, en usant de restitutions hardies, en ajoutant des récits empruntés à d'autres ouvrages littéraires, en inventant des traits nouveaux pour expliquer le désaccord dans les sources, ils ont essayé de reconstruire le texte original, essai dont on peut deviner le résultat. Un de ces rédacteurs, le mōbadh Bahrām, avait examiné, Ḥamza nous le dit, plus de vingt copies [des traductions arabes] du Khvadhāynāmagh, et l'autre, El-Kisrawī, de la méthode critique duquel Rosen donne des exemples terribles, n'a pas trouvé deux textes qui concordaient l'un avec l'autre[1]. Chez Bīrunī, Bal'amī et autres nous trouvons des noms d'autres traducteurs ou rédacteurs de l'ancienne chronique. Enfin, Rosen fait la critique de la préface anonyme et relativement récente du Shāhnāhmeh de Firdausī, sur laquelle se fonde la théorie, que la source principale de Firdausī

[1] Il ressort d'un passage de la chronique de Ḥamza (ed. Gottwald, p. 21, traduct., p. 14) qu'El-Kisrawī s'est servi d'un »grand livre de Siyaru'l-mulūk« et d'un »petit livre de Siyar« dont les indications chronologiques divergeaient entre elles.

serait une traduction en prose de la chronique pehlvie, indépendante des traductions arabes, et émet, avec une certaine réserve, l'hypothèse que la source principale persane de Firdausī dérive des mêmes sources arabes qu'ont suivies les chroniqueurs arabes dont les œuvres subsistent[1].

Comme Nœldeke l'a démontré plusieurs fois dans les commentaires de sa traduction de l'histoire des Sassanides de Ṭabarī, une forte tendance à juger les rois sassanides du point de vue de la haute noblesse et du clergé zoroastrien s'est fait valoir dans le Khvadhāynāmagh.

Malheureusement, les chroniqueurs arabes et persans dont nous possédons les ouvrages n'indiquent leurs sources directes que dans quelques rares cas. Aussi ne sommes-nous pas à même de dire de laquelle des traductions ou rédactions perdues dérivent les récits des auteurs individuels.

Il est à supposer qu'après la mort de Yazdgard III, des savants zoroastriens ont ajouté à la chronique pehlvie des suppléments se rapportant à la fin de l'histoire de la dynastie. En tout cas les récits des auteurs arabes et persans renferment des traditions iraniennes, également de la période qui va de la mort de Khusrō II, à laquelle se terminait le Khvadhāynāmagh original, à celle de Yazdgard; mais les fortes divergences qu'on observe dans ces relations montrent qu'il n'y a pas eu de source commune pour cette période.

Citons un autre livre pehlvi qui contenait des détails relatifs à l'histoire des Sassanides, et dont il a existé une traduction arabe de la main d'Ibnu'l-Muqaffa', l'*Āyēnnāmagh*[2] (« Livre des règlementations »). « C'est », dit Mas'ūdī[3], « un volume de plusieurs milliers de feuillets, et on ne peut en trouver d'exemplaires

[1] Sur le Khvadhāynāmagh comp. encore Introduction to the Jawámi'u'l-ḥikáyát wa lawámi'u'-r-riwáyát of Sadídu'd-dín Muḥammad al-'Awfí by Muḥ. Niẓámu'd-dín (London 1929, Gibb. Mem. Series), p. 58 sq. et F. Gabrieli, L'opera di Ibn al-Muqaffa', Rivista degli Studi Orientali, XIII (1932), p. 208 sqq..

[2] Comp. *āyēnagh*, prononciation plus ancienne *adhvēnagh*, voir Nyberg, Hilfsbuch des Pehlevi, II, p. 3; Andreas-Barr, Bruchstücke einer Pehlevi-Übersetzung der Psalmen, Sitz. Pr. Ak., 1933, p. 117.

[3] Tanbīh, BGA, VIII, p. 104, traduction de Carra de Vaux, p. 149.

complets que chez les mōbadhs et les autres personnages investis de quelque autorité ». Ce livre rend compte des particularités dans l'organisation de l'État et de la société en Iran avant et pendant l'époque sassanide, des règles de l'art de gouverner etc. Il est cité dans la chronique de Ṯa'ālibī[1] et bien des fois dans le 'Uyūnu'l-akhbār d'Ibn Qutaïba[2]. On en a retrouvé les traces dans la lettre de Tansar (voir ci-après) et chez Ḥamza[3], puis encore dans le Djawāmi'u'l-ḥikāyāt d'Awfī[4]. L'Āyēnnāmagh ou les Āyēnnāmaghs (s'il en a existé plusieurs), ont donné aussi des renseignements sur différentes sortes d'exercices nobles comme le tir à l'arc et le jeu de paume, l'explication des diverses théories sur la manière de tirer des présages du vol des oiseaux etc.[5].

Le *Gāhnāmagh* ou « notitia dignitatum » sassanide, « où sont mentionnées toutes les dignités de la monarchie perse, au nombre de six cents, classées selon le degré d'élévation que les Perses leurs attribuaient »[6] constituait une parti de l'Āyēnnāmagh. C'est probablement au Gāhnāmagh ou aux Gāhnāmaghs que remontent les notices sur l'ordre des rangs sous les Sassanides par Ya'qubī[7], Mas'ūdī[8] et dans le Kitābu't-tādj de Djāḥiẓ[9].

Il y avait, en outre, le *Tādjnāmagh* (« Livre de la couronne ») qui semble avoir eu pour sujet les discours, les instructions, les décrets des rois d'Iran et autres choses analogues. Il est difficile de dire combien de documents historiques comportait cette collec-

[1] Ed. Zotenberg, p. 14.

[2] Nariman, Iranian Influences on Moslem Literature, I, Bombay, 1918, p. 164 et 167 ; Inostrantzev S. E., p. 41 sqq. (traité sur la guerre).

[3] Marquart, Ērānšahr, p. 48, note 1, et Herzfeld, Paikuli, p. 46.

[4] Introduction to the Jawámi'u'l-ḥikáyát etc. by Muḥ. Niẓámu'd-dín, p. 55 sqq..

[5] V. Rosen, Mélanges asiatiques tirés du Bull. de l'Acad. Imp. des Sciences de St.-Pétersbourg, XIII, p. 755—77 ; Fihrist, p. 315 ; Inostrantzev, l. c., p. 12, traduction anglaise chez Nariman, Iranian Influences, p. 29 ; Gabrieli, Riv. degli Studi Orientali, XIII, p. 213 sqq..

[6] Mas'ūdī, Tanbīh, p. 104, trad. de Carra de Vaux, p. 149.

[7] Ed. Houtsma, I, p. 202.

[8] Murūdj, II, p. 153 ; Tanbīh, p. 103, trad. de Carra de Vaux, p. 147 sqq..

[9] Éd. du Caire, p. 22 sqq.. Comp. sur cet ouvrage de Djāḥiẓ F. Gabrieli dans les Riv. degli Studi Orientali, XI, p. 292 sqq..

tion. Le Tādjnāmagh est mentionné dans le Fihrist d'En-Nadīm[1], et nous trouvons des citations d'après lui dans le 'Uyūnu'l-akhbār d'Ibn Qutaība. Parmi les propos qui y sont reproduits, quelques-uns sont attribués à des rois iraniens dont les noms ne sont pas donnés, les autres sont tirés des testaments politiques que Khusrō II aurait adressés à ses fils, à ses secrétaires, trésoriers et chambellans[2]. La mention de lettres royales chez Ṭabarī (lettres d'instruction de Shāhpuhr III aux gouverneurs, de Vahrām IV aux généraux, de Khusrō I au pādhghōspān d'Azerbéīdjan) et d'autres est peut-être tirée du Tādjnāmagh.

Il semble, du reste, qu'il ait existé des Tādjnāmaghs plus spéciaux, car le Fihrist (118, l. 28) mentionne un Tādjnāmagh des faits et gestes d'Anōsharvān (Khusrō I), traduit par Ibnu'l-Muqaffa'. M. Gabrieli, cependant, est d'avis qu'il ne s'agit que d'un seul Tādjnāmagh, et que la définition « des faits et gestes d'Anōsharvān » est erronée.

Quant aux discours d'avènement des rois sassanides qui se trouvent dans les relations arabes et persanes, il est bien possible qu'ils aient appartenu au Khvadhāynāmagh original.

Parmi les sources de notre connaissance des institutions sassanides, une des plus importantes est la « *Lettre de Tansar au roi du Ṭabaristān* ». Tansar est un personnage historique; il est le rénovateur de la religion zoroastrienne sous Ardashēr I[3]. Le texte de la lettre a été publié d'abord par J. Darmesteter dans le Journal asiatique (1894, I, p. 200 sqq., traduction ibid. p. 502 sqq.), puis, récemment par M. Mojtabā Minovi (Tansar's Epistle to Goshnasp, Téheran 1932), qui a suivi un manuscrit plus ancien d'un demi-siècle du premier des deux manuscrits sur lesquels Darmesteter avait basé son édition, et plus complet sur quelques points que tous les deux. La lettre, qui se trouve insérée dans la chronique du Ṭabaristān d'Ibn Isfandiyār, est une version persane abré-

[1] Ed. Flügel, p. 305, l. 11.

[2] Inostrantzev, l. c., p. 28—29 et 30—31 ; Nariman, l. c., p. 67—68 et 71—72 ; comparez les notes additionnelles de Nariman, p. 164, 165, 167 ; Gabrieli, Riv. degli Studi Orientali, XIII, p. 215 sqq..

[3] Voir ci-dessous, le chap. III.

gée de la traduction arabe qu'Ibnu'l-Muqaffa' avait donnée d'un texte pehlvi, et qui a disparu avec l'original. Un passage de la traduction d'Ibnu'l-Muqaffa' est cité par Mas'ūdī[1], un autre par Bīrūnī[2], un troisième, en persan, qui peut servir de supplément à la version d'Ibn Isfandiyār, dans le Farsnāmeh[3]. La « lettre de Tansar » est une dissertation historique, politique et morale qui, sous la forme d'une correspondance entre le grand hērbadh Tansar et le roi du Ṭabaristān mal renseigné sur le nouvel état de choses et hésitant à se soumettre à Ardashēr, devait instruire le lecteur contemporain. Elle cadrerait bien avec la littérature des *andarz* du temps des Khusrō. En effet elle date, non pas du temps d'Ardashēr I, mais de celui de Khusrō I. Tansar raconte (Darmesteter p. 219 et 524) qu'Ardashēr a adouci les peines pour les crimes contre la religion: auparavant « on mettait à mort sans délai quiconque s'écartait de la religion, mais Ardashēr a ordonné, qu'on arrêtera le criminel et qu'on le catéchisera, pendant une année, et seulement si cela ne fait pas d'effet sur lui, on le tuera ». En vérité, les dispositions dures qui fixaient la peine de mort pour l'apostasie ne pouvaient exister, avant que le zoroastrisme fût devenu, avec Ardashēr, la religion d'État; les adoucissements, au contraire, datent d'un temps plus récent, où des points de vue plus humains avaient commencé à prévaloir, et où l'on essayait de donner plus d'autorité à ces points de vue en les attribuant au fondateur célèbre de la dynastie. On peut dire la même chose quant à l'adoucissement des peines pour les crimes commis contre le roi (L'État) et contre autrui, mentionné dans la lettre. Or, la tolérance en matière de religion, et l'humanité relative de Khusrō I sont bien connues.

Examinons ensuite la question de la succession (Darmesteter pp. 227—28, 239 sqq. et 533, 543 sqq.). Selon la lettre, Ardashēr ne veut pas choisir son successeur, parce qu'alors celui-ci désirerait sa mort. C'est pour cela qu'il avait arrangé la succession de la manière suivante: le roi ne laissait, dans des lettres cachetées, que

[1] Tanbīh, p. 97, traduction de Carra de Vaux, p. 142.
[2] India, éd. de Sachau, p. 53; traduction du même, p. 109.
[3] Christensen, Abarsām et Tansar, AO, t. X, p. 50—55.

quelques conseils ou instructions au grand mōbadh, au général en chef et au grand secrétaire, et après la mort du roi, ceux-ci choisissaient son successeur parmi les princes royaux; s'ils n'étaient pas d'accord, le choix appartenait au grand mōbadh seul. Mais Ardashēr avait fait la remarque formelle qu'il ne voulait pas établir par là une règle définitive, mais seulement « proclamer l'opportunité de la chose », et qu'il se pouvait « que dans un autre temps une façon de voir différente de la nôtre paraîtrait la bonne «. D'abord, un tel arrangement aurait mal convenu à un homme d'État comme Ardashēr, puis nous savons de Ṭabarī (qui suit la chronique officielle du temps des Sassanides) qu'Ardashēr, ainsi que Shāhpuhr I et II, ont choisi eux-mêmes leurs successeurs. Mais dans le temps qui s'écoule entre Ardashēr II et Kavādh I, l'élection du roi a, généralement, été laissée aux grands: le système mentionné par Tansar peut très bien avoir été en valeur pendant cette période-là. Or, la remarque singulière attribuée à Ardashēr, soit que le système en question n'était pas définitif, et qu'à d'autres périodes, d'autres méthodes seraient bonnes, montre que la « lettre de Tansar » est composée à une époque où le souvenir du système dit d'Ardashēr était vivant, mais où ce système était déjà aboli, c.-à-d. à un moment où les rois avaient de nouveau le pouvoir de nommer leurs successeurs de leur vivant, ce qui nous ramène à l'époque entre Kavādh et Hormizd IV.

La lettre fait dire à Ardashēr (Darmesteter, pp. 210 et 513, Minovi p. 9): « Nul autre [que les rois soumis] s'il n'appartient à notre maison, ne doit prendre le titre de roi, excepté les commandants des marches du pays des Alains et des districts de l'Ouest, de la Chorasmie et du Kaboul ». Par le « commandant des marches du pays des Alains », il faut entendre sans doute un des quatre spahbadhs institués par Khusrō I; on raconte qu'il avait le privilège de s'asseoir sur un trône d'or, et que sa dignité se transmettait, par exception, à ses successeurs qui s'appelaient « les rois du trône » (Nihāyatu'l-irab, JRAS, 1900, p. 227).

Enfin les notices géographiques, Darmesteter p. 241—42, 546, nous permettent de déterminer d'une façon plus exacte le temps

de l'origine de la lettre: les Turcs sont mentionnés, et les limites de l'empire iranien sont comptées « de la rivière de Balkh à la frontière de l'Azerbéïdjan, de l'Arménie et du Pārs, de l'Euphrate et de la terre d'Arabie jusqu'à l'Oman et le Mekran et de là jusqu'à Kaboul et jusqu'au Tokharistan ». La lettre est donc composée après les conquêtes de Khusrō I à l'est par la destruction des Hephtalites, mais avant la prise du Yémen, c'est-à-dire entre 557 et 570[1].

Marquart, en adoptant d'autres voies, est arrivé à la même conclusion: à savoir que la lettre est une fiction du temps de Khusrō I[2]. Il émet l'hypothèse que, quand la lettre mentionne un roi Kābōs de Kerman, au lieu de ce Valakhsh que connaît l'histoire, c'est *Καόσης*, le frère de Khusrō I, qui a fourni le modèle de ce roi[3].

Il est cité dans le Siāsetnāmeh de Niẓāmu'l-mulk[4], un passage d'un certain **Pēshīnaghānnāmagh* (Kitāb-e-pīshīnagān, « Livre des Anciens »).

En l'an 915/16 de notre ère, Mas'ūdī[5] a vu, à Stakhr (Istakhr), chez un des nobles de Pārs, « un gros livre contenant la plupart des sciences des Perses avec l'histoire, les édifices et les règnes de leurs rois », et qui renfermait, en outre, les images des rois des Perses de la race des Sassanides. « De chacun d'eux on faisait le portrait, le jour de sa mort, — qu'il mourut jeune ou vieux —, et on y représentait son habillement et sa couronne, la façon dont il portait sa barbe, et l'expression de sa figure », puis l'image était déposée dans le trésor, « afin que l'aspect du mort ne fût pas caché à la postérité ». Si le roi était représenté en guer-

[1] Ta'ālibī dit (p. 606), que Khusrō I « étudiait notamment les faits et gestes d'Ardashēr (I) qui devaient diriger ses propres actions et qu'il prenait comme modèles de sa conduite ». Nous trouvons la même notice chez Ṭab. (p. 898, Nœld. p. 165) et dans le Fārsnāmeh (p. 88).

[2] Ērānšahr, p. 48, note 1.

[3] Ibid. p. 30 et note 2. Sur la lettre de Tansar, voir encore Gabrieli, Riv. degli Studi Orientali, XIII, p. 217 sq..

[4] Siasset Namèh, publié par Ch. Schefer, p. 10, trad. p. 12.

[5] Tanbīh, BGA, VIII, p. 106, trad. de Carra de Vaux, p. 150 sq..

rier, il était debout, et s'il était représenté s'occupant des affaires d'État, il était assis; et chaque roi se montrait entouré de grands et de petits et de telle manière que les grands et mémorables événements de son règne fussent exprimés par l'image. Mas'ūdī ajoute que ce livre était une copie de celui qui fut trouvé dans le trésor des rois de Perse au milieu du mois de Djumāda II 113 (781 ap. J.-C.). Il avait été traduit du pehlvi en arabe pour Hishām b. 'Abdu'l-Malik b. Marvān, et les images avaient été peintes avec des couleurs d'une espèce merveilleuse, « que l'on ne trouve plus aujourd'hui », de l'or et de l'argent dissous, du cuivre pulvérulent. « Je ne sais », dit l'auteur, « si c'était du papier ou du parchemin très mince, tant la feuille était belle et préparée avec soin ». C'est probablement ce livre que Ḥamza a utilisé pour insérer dans sa chronique la description des images de tous les rois sassanides. Sans doute que les images en question ne sont pas authentiques depuis la première jusqu'à la dernière; on peut supposer que la coutume de faire le portrait des rois au jour de leur mort et de déposer l'image dans le trésor est née à quelque époque indéterminable de la période sassanide et qu'on a complété plus tard la collection en faisant des portraits de pure fantaisie des rois antérieurs. Mais il n'y a pas de raison, au moins, pour douter de l'authenticité des portraits des derniers Sassanides: l'habillement, l'équipement entier et les positions des individus sont tellement conformes aux représentations des bas-reliefs et à celles des pièces d'argenterie sassanides que l'idée d'une supercherie post-sassanide semble exclue.

Iṣṭakhrī dit[1] que dans le district de Shāpūr il y avait, gravés dans les rochers, des portraits des rois et des grands de Perse, des mōbadhs et d'autres, et il ajoute que leurs portraits, leurs actes et leur histoire se trouvaient dans des livres qui étaient conservés avec soin surtout par les gens qui vivaient dans la forteresse de Shīz dans le district d'Arradjān. Inostrantzev[2] conclut du contexte que les portraits en question étaient du style des bas-reliefs de Shāpūr.

[1] BGA, I, p. 150.
[2] S. E., p. 9; Nariman, Iranian Influences, p. 20 sq..

Les titres d'une quantité de livres traduits du pehlvi en arabe ont été conservés dans le Fihrist, surtout p. 305 et pp. 315—16. Ces livres, dont quelques-uns sont mentionnés aussi par d'autres auteurs, ont appartenu en partie à la catégorie des *andarz* ou livres de conseils[1], en partie à celui des romans historiques, mais, comme pour la plupart les titres seuls subsistent, il est quelquefois impossible de savoir au juste dans laquelle des deux catégories nous devons les classer.

Parmi les romans populaires pehlvis qui ont traité de sujets tirés de l'histoire des Sassanides, et dont il a existé des traductions arabes[2], il faut mentionner surtout le Mazdak-nāmagh et le Vahrām Tchobēn-nāmagh.

Mazdaknāmagh, relation sur le sectaire communiste Mazdak et ses rapports avec le roi Kavādh I. Le livre a été traduit en arabe par Ibnu'l-Muqaffa' et, en vers, par El-Lāḥiqī (Fihr. 118.27 et 163.10). Il est mentionné en outre par Ḥamza (p. 41) et dans la Nihāyat (Browne, p. 216). En combinant les extraits donnés dans le Siāsetnāmeh de Niẓāmu'l-mulk[3] et dans une rivāyat parsie[4], nous pouvons reconstruire toute la substance de ce roman, qui a été mis à contribution par Ṯa'ālibī, Firdausī, Birunī et les auteurs du Fārsnāmeh et du Mudjmilu't-tawārīkh[5].

Vahrām Tchōbēn-nāmagh, histoire de l'usurpateur Vahrām Tchōbēn, traduite en arabe par Djabala ibn Sālim (Fihrist 305.10). Le roman se laisse reconstruire dans ses grands traits au moyen des récits des chroniqueurs arabes et de Firdausī[6].

[1] Voir ci-dessus, p. 52.

[2] Voir mon mémoire, »Om den historiske Romanlitteratur paa Pehlevi« dans les »Studier tilegnede Franz Buhl« (Cop. 1925), p. 24—34, et le chapitre V de mon livre »Heltedigtning og Fortællingslitteratur hos Iranerne i Oldtiden« (volume publié par l'Université de Copenhague, 1935).

[3] Chap. 45 de l'édition de Schefer, chap. 44 de la traduction.

[4] Dârâb Hormazyâr's Rivâyat, II, p. 214—230.

[5] Voir Nœldeke, Ṭabarī, p. 455 sqq.; Christensen, Le règne du roi Kawādh I, p. 44 sqq. et Two Versions of the History of Mazdak, Modi Mem. Vol., p. 321 sqq..

[6] Nœldeke, Ṭabarī, p. 474 sqq.; Christensen, Romanen om Bahrâm Tschôbîn, Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning, no. 75.

Voilà les sources principales des exposés de l'histoire des Sassanides que nous trouvons chez les chroniqueurs arabes et persans dont les œuvres subsistent. Les ouvrages les plus anciens et les plus importants sont: l'Histoire de Ya'qūbī (dernière moitié du IX[e] siècle de notre ère)[1] et celle d'Ibn Qutaïba (mort en 889)[2]; des notices importantes relatives à l'histoire des Sassanides se trouvent également dans le 'Uyūnu'l-akhbār de ce dernier[3]. Ensuite les Akhbāru't-ṭiwāl de Dīnawarī (m. en 895)[4], les Annales de Ṭabarī (m. en 923)[5], et celles d'Eutychius (Sa'īd b. Baṭrīq, patriarche d'Alexandrie, m. en 929)[6], le Murūdju'ḏ-ḏahab de Mas'ūdī (m. environ en 956)[7] et le Kitābu't-tanbīh wa'l-ishrāf du même auteur[8], les Annales de Ḥamza Isfahānī, composées en 961[9], la Chronique persane de Bal'ami[10], composée en 963 d'après Ṭabarī, et celle de Muṭahhar b. Ṭāhir el Maqdisī, composée en 966[11], et le Shāhnāmeh de Firdausī[12] (m. environ en 1020), l'épopée

[1] Ibn-Wādhih qui dicitur Al-Ja'qūbī Historiae, éd. Houtsma, I, Lugd. Bat. 1883.

[2] Ibn Coteiba's Handbuch der Geschichte, herausgeg. von Wüstenfeld, Göttingen 1850.

[3] Éd. de Brockelmann, I—IV. Berlin 1900—1908; éd. du Caire, I—IV, 1925—30.

[4] Éd. de Guirgass, Leide 1888; Préface, variantes et index par I. Kratchkovsky, ibid. 1912.

[5] Éd. de Goeje, séries I, t. II; traduction allemande par Th. Nœldeke: Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, Leipzig 1879.

[6] Éd. Pococke, I—II, Oxon. 1658—59 (avec traduction latine); nouvelle édition par Cheikho, Beyrouth 1906—1909.

[7] Publié avec traduction française par Barbier de Meynard (Maçoudi, Les prairies d'or); voir surtout le tome II (2e éd., Paris 1914).

[8] Éd. de Goeje, BGA VIII, Leide, 1894; traduction par Carra de Vaux: Livre de l'avertissement et de la revision, Paris 1896.

[9] Éd. Gottwald, I—II, St.-Pétersbourg et Leipzig, 1844—48 (avec traduction latine).

[10] Inédite; traduite par H. Zotenberg; voir surtout le t. II (Paris 1869).

[11] Livre de la création et de l'histoire, publié et traduit par Cl. Huart; surtout le t. III, Paris 1903.

[12] Éd. de J. Mohl, avec traduction française, t. V—VII, Paris 1866—78; la traduction publiée séparément, t. V—VII, Paris 1877—78. Traduction anglaise par A. G. Warner et E. Warner, vol. VI—IX, Londres 1912—25.

nationale des Iraniens. Les récits circonstanciés de Firdausī sont d'une grande valeur pour notre connaissance de la civilisation sassanide; même les parties de son épopée qui traitent des temps légendaires avant Zoroastre reflètent les conditions de l'époque sassanide à laquelle remontent les sources originales du poète. Puis le Ġurar akhbāru'l-mulūk de Ṯa'ālibī (m. en 1038[1]), la Nihāyatu'l-irab fī akhbāri'l-furs wa'l-'arab, ouvrage arabe anonyme datant, probablement, de la première moitiè du onzième siècle[2], le Fārsnāmeh persan, composé au commencement du XII[e] siècle par un auteur anonyme qu'on désigne sous le nom d'Ibnu'l-Balkhī[3], et le Mudjmilu't-tawārīkh, autre ouvrage persan anonyme, composé en 1126[4]. Les notices sur l'histoire des Sassanides données dans le livre pehlvi Bundahishn (voir ci-dessus, p. 51) sont tirées des traductions et remaniements arabes du Khvadhāynāmagh[5].

Les œuvres d'Ibn Miskawaīhī et d'Ibnu'l-Aṯīr et celles des chroniqueurs plus récents comme Abū'l-Fidā, Ḥamdullāh Mustaufī-e-Qazwīnī (Ta'rīkh-e-guzīdeh), Mīrkhōnd etc. sont d'une moindre importance. En ce qui concerne l'histoire des Sassanides elles nous apportent fort peu de choses que nous ne connaissions déjà des sources plus anciennes.

Quant au rapport des principales sources arabes et persanes entre elles, nous renvoyons à l'introduction de la « Geschichte der Perser und Araber » de Nœldeke et aux nombreuses notes qui donnent à cette œuvre une importance particulière, puis à l'introduction de Zotenberg de son édition de la relation de Ṯa'ālibī, et

[1] Publié et traduit par Zotenberg (Histoire des rois des Perses), Paris 1900.

[2] Résumé et extraits par E. G. Browne dans le JRAS, 1900, p. 195 sqq. (comp. JRAS, 1899, pp. 51—53).

[3] The Fársnáma of Ibnu'l-Balkhí, ed. by G. le Strange et R. A. Nicholson, Londres 1921 (Gibb Memorial Series, New Series, I).

[4] Publié et traduit par J. Mohl dans le J A, 3e série, tt. 11, 12, 13, 14, 4e série, t. 1.

[5]) Voir Christensen, Les Kayanides (D. Vid. Selsk. fil.-hist. Medd., XIX 2), pp. 49—51 et 61 sqq..

aux recherches qu'on trouve dans mon livre « Le règne du roi Kawādh I et le communisme mazdakite »[1] et dans mes articles sur le sage Buzurdjmihr et sur Abarsām et Tansar[2]. A l'avis de Nœldeke (l. c., introd., p. XXI), Eutychius et Ibn Qutaïba ont suivi assez fidèlement la traduction du Khvadhāynāmagh d'Ibnu'l-Muqaffa'[3]. Ṭabarī donne séparément les diverses relations qu'il a trouvées, le plus généralement sans en indiquer la source, et y introduit des récits circonstanciés sur l'histoire du royaume arabe de Ḥīra. Bal'amī, ayant combiné les différentes traditions données par Ṭabarī, y a inséré quelques détails pris autre part. Le Fārsnāmeh, qui suit l'œuvre de Ṭabarī dans ses grands traits, a également fait des emprunts à d'autres sources. Ḥamza, dont l'œuvre n'est qu'un abrégé, s'est servi d'un grand nombre de traductions et de remaniements arabes du Khvadhāynāmagh. C'est de lui que dépend le Mudjmil, dont l'auteur a connu, probablement, outre l'abrégé que nous possédons, les autres ouvrages historiques, plus détaillés, de Ḥamza, qui n'existent plus. Dīnawarī a suivi une tradition indépendante du Khvadhāynāmagh, que nous retrouvons, amplifiée, dans la Nihāyat, soit que l'auteur de la Nihāyat ait eu Dīnawarī pour source principale, soit que les deux ouvrages remontent à une source commune. D'autres traditions tirées du Khvadhāynāmagh se trouvent chez Ya'qūbī et Mas'udī et dans le bref exposé de Muṭahhar, et enfin chez Firdausī et Ṯa'ālibī, dont les sources immédiates partent d'une source commune. Dans la plupart des traditions du Khvadhāynāmagh représentées par les auteurs en question, d'autres sources iraniennes, l'Āyēnnāmagh, le Gāhnāmagh, le Tādjnāmagh, les andarz et les romans populaires ont été mis à contribution. La source commune à laquelle remontent Firdausī et Ṯa'ālibī, surtout, avait utilisé les andarz et les livres populaires, et Firdausī, ultérieurement, a amplement exploité les sources de ces deux catégories.

Des informations importantes, remontant aux diverses traditions sassanides se trouvent en grand nombre dans plusieurs

[1] D. Vid. Selsk. fil.-hist. Medd., IX. 6.

[2] AO, tt. VIII et X.

[3] Comp. Gabrieli, Riv. degli Studi Orientali, XIII, p. 209 sqq.

ouvrages attribués à Djāḥiẓ (m. en 869), surtout dans le Kitābu't-tādj[1], dont l'authenticité a été mise en doute, à tort, je crois, par M. Rescher[2], mais qui reproduit en tout cas de bonnes sources anciennes, et le Kitābu'l-maḥasin wa'l-masāwī[3], qui est certainement apocryphe, puis dans le Mafātihu'l'ulūm de Khwārazmī (composé environ en 976)[4] et le livre de Bīrūnī (m. en 1048) sur la chronologie des peuples[5], et dans le Siāsetnāmeh de Niẓāmu'l-mulk, composé en 1092/93[6]. On peut glaner des détails anecdotiques relatifs à l'époque qui nous occupe, dans la littérature dite *adab,* qui s'est développée, à ce qu'il semble, sous l'influence des livres d'andarz, et à laquelle appartiennent entre autres, outre les deux Kitābu'l-maḥāsin déjà mentionnés, le Kitābu'l-adkiyā arabe d'Ibnu'l-Djauzī (m. en 1200)[7], et le Marzubānnāmeh persan de Sa'du'd-dīn Warāwīnī, composé entre 1210 et 1225[8]. Il y a ensuite des notices éparses dans les œuvres des géographes arabes Ibn Khurdādhbih (IXe siècle), Ibnu'l-Faqīh el-Hamadānī (m. au commencement du Xe siècle), Istakhrī et Ibn Hawqal (Xe siècle)[9] et Yāqūt (m. en 1229)[10]. On peut tirer quelques

[1] Édition du Caire (par Aḥmad Zakī Pāsha) 1914 ; comp. F. Gabrieli dans la Rivista degli Studi Orientali, XI (Roma 1928), p. 292 sqq..

[2] Excerpte und Übersetzungen aus den Schriften des Ǧāḥiẓ (Stuttgart 1931), p. 263 sq..

[3] Éd. de van Vloten, Leide 1898 ; traduction allemande de Rescher, I (Constantinople 1926), II (Stuttgart 1922) ; comparer l'ouvrage du même titre de Baihaqī (première moitié du Xe siècle), publié par Schwally (Giessen 1902, Index par Rescher (Stuttg. 1923).

[4] Liber Mafâtih al-olûm, ed. G. van Vloten, Leide 1895 ; J. M. Unvala, The Translation of an Extract from Mafâtih al-'ulûm of Al-Khwârazmî, J. Cama Or. Inst., 1928.

[5] Publié par Sachau, Leipz. 1878 ; traduction anglaise du même, Londres 1879.

[6] Siasset Namèh, traité de gouvernement, texte persan publié par Ch. Schefer (Paris 1891), et traduction française du même (Paris 1893).

[7] Trad. par Rescher, Galata 1925.

[8] Publié par Mirzā Muḥammad Qazwīnī, Leide, 1909 (Gibb Mem. Series, 8).

[9] BGA, éd. de Goeje, t. VI, V, I, II.

[10] Ed. Wüstenfeld, I—VI, Leipz. 1866 ; traduction française abrégée par Barbier de Meynard (Dictionnaire géographique), Paris 1861.

renseignements des chroniques locales du Ṭabaristān écrites en persan par Ibn Isfandiyār (en 1216)[1] et Ẓahīru'd-dīn el-Mar'ashī (environ en 1476)[2]. Importantes pour les doctrines religieuses sont les parties du livre arabe Kitābu'l-milal wa'n-niḥal de Shahrastānī (m. en 1153)[3] qui traitent du zoroastrisme, du manichéisme et du mazdakisme, et les notices concernant ces religions que l'on trouve dans le deuxième chapitre du livre persan Bayānu'l-adyān d'Abū'l-Ma'ālī (composé en 1092)[4]. Quelques détails sur les religions de l'Iran ancien se trouvent également dans le *Tabṣiratu'l-'awāmm,* écrit en persan dans la première moitié du XIIIe siècle de notre ère et attribué à Seyyed Murtaża ibn Dā'ī Ḥasanī Rāzī. Enfin, pour la conquête arabe de l'empire iranien, nous avons une source de premier ordre dans le Futūhu'l-buldān de Balāḏurī (m. en 892)[5]. La première moitié de cet ouvrage, dont il existe une traduction allemande de la plume de M. Rescher[6], renferme quelques notices occasionnelles sur des événements de l'histoire de l'Iran du Ve jusqu'au VIIe siècle.

3. *Sources grecques et latines.*

Dion Cassius (m. environ en 235 de notre ère) a mentionné la fondation de l'empire sassanide dans son Histoire ro-

[1] Traduction abrégée par E. G. Browne, Leide 1905 (Gibb. Mem. Series, 2).

[2] Sehir-eddin's Geschichte von Tabaristan, herausgeg. von B. Dorn, St.-Pétersb. 1850.

[3] Ed. Cureton, I, Londres 1846, Reprint 1923; traduction allemande de Haarbrücker, t. I, Halle 1850.

[4] Publié dans le premier volume de la Chrestomathie persane de Ch. Schefer (p. 132 sqq.). Le chapitre II a été traduit en italien par I. Pizzi (Atti della R. Accademia delle scienze di Torino, 1903), l'ouvrage entier en danois par Christensen dans les Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning, no. 101, Cop. 1916, et en italien par Fr. Gabrieli (R. Accademia Nazionale dei Lincei, estratto dai Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Roma 1932; comp. les « Remarques critiques » de Christensen dans le MO, 1911, p. 205 sqq.

[5] Éd. de Goeje, Leide 1866.

[6] Lieferung 1, Leipz. 1917, 2, Stuttg. 1923.

maine, qui va jusqu'à l'an 229. Le changement de dynasties et les événements qui s'y rattachaient ont été traités plus amplement dans l'histoire romaine d'Hérodien (m. en 240).

Quant à la période des premiers rois sassanides, nous en avons des notices dans les fragments qui subsistent de la chronique de Dexippos d'Athènes (seconde moitié du III[e] siècle) et dans l'histoire des empereurs romains de Trebellius Pollio, qui vivait sous Dioclétien et Constantin le Grand. Son contemporain, le converti chrétien Lactantius Firmianus est l'auteur d'une légende tendancieuse sur les sévices de Shāhpuhr I contre l'empereur Valérien, qui avait été fait prisonnier par les Iraniens. Des allusions à l'histoire de l'Iran se trouvent çà et là dans l'histoire d'Aurélien composée par Flavius Vopiscus (env. en 300), dans l'histoire ecclésiastique et la Chronique d'Eusèbe de Césarée (m. en 340), chez Rufinus, qui a continué l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe jusqu'à l'an 395, dans l'histoire des empereurs d'Aurélius Victor (IV[e] siècle), qui se termine en l'an 360, et chez le néo-platonicien Eunapios (m. env. en 415), qui a raconté l'histoire des années 270—404. En ce qui concerne l'Iran, ce sont ses rapports avec Rome qui intéressent tous ces auteurs.

Pour les guerres de Shāhpuhr II contre les Romains, la source principale est l'histoire romaine d'Ammien Marcellin, dont la partie conservée, les livres 14—31, traitent de la période entre 353 et 378. Ammien décrit les événements de guerre auxquels il a assisté lui-même, ayant prit part aux opérations militaires en Asie en l'an 363, et il y ajoute beaucoup d'informations d'une haute importance au sujet de l'Iran et des Iraniens. Un autre historien romain qui a assisté à l'expédition de l'année 363 est Eutropius, l'auteur d'un Bréviaire de l'histoire romaine. Le discours et les lettres du rhéteur païen Libanius (m. en 393) et la chronique du moine Sulpicius Sévérus (m. entre 420 et 425) ont également quelque intérêt en ce qui concerne les rapports perso-romains de l'époque.

Le dogmatiste chrétien Théodore de Mopsueste (m. en 428) nous intéresse par une notice sur la doctrine zurvaniste

des Zoroastriens, dont Photios (Bibl. 81) nous a donné un extrait[1]. Son disciple, Théodoret, évêque de Cyrrhus (m. env. en 460), qui a pris une part active aux controverses religieuses de la première moitié du V[e] siècle, a continué l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe pour les années 324—429. Il y a lieu de citer une série d'ouvrages d'historiens ecclésiastiques grecs se rapportant à l'histoire des querelles religieuses au sein de la chrétienté orientale et des hostilités à la fois religieuses et politiques entre les deux grands empires, ceux de Socrate Scholastikos (m. en 440), de Sozomène (m. après 443), d'Euagrios (m. après 600), puis les Historiae adversum paganos d'Orosius (V[e] siècle), œuvre apologétique qui raconte l'histoire du monde jusqu'à l'an 417, et l'histoire des empereurs romains jusqu'à l'an 410 du païen Zosimos (env. 500). A Priskos (m. en 471) nous devons quelques renseignements sur l'histoire du roi Pērōz.

Procope de Césarée, qui accompagnait Bélisaire dans ses expéditions militaires est un auteur de premier ordre. Son histoire de la guerre avec les Iraniens, notamment, se range parmi les sources principales de l'histoire de l'Iran sous Kavādh I et Khusrō I, aussi en ce qui concerne la situation intérieure et l'organisation de l'État iranien. Petrus Patricius, qui fut envoyé à Khusrō I par la cour de Byzance en mission diplomatique, et qui négocia la paix de 562, a écrit une relation historique, dont des fragments ont été conservés dans les Excerpta de legationibus.

L'œuvre de Procope fut poursuivie par Agathias Scholastikos (m. en 582), dont l'histoire de la Vie de Justinien est d'une importance particulière pour l'histoire de l'Iran, parce que l'auteur a eu pour source, entre autres, il le dit lui-même, les annales royales conservées dans les archives de Ctésiphon. A la demande d'Agathias, Sergius l'interprète, que Khusrō I admirait comme le plus savant de tous les interprètes des deux royaumes, s'était adressé aux directeurs des archives royales en leur demandant de lui faire voir les annales, et après en avoir obtenu la

[1] Voir ci-dessus, chap. III.

permission, il nota les noms des rois d'Iran, leurs règnes et leurs actes les plus importants, et ces extraits furent traduits en grec et remis à Agathias. Il est vrai qu'Agathias s'est servi aussi, pour ses notices sur l'histoire des Sassanides, de traditions d'autre origine ; ainsi la relation qu'il donne sur la généalogie et la jeunesse d'Ardashēr I émane certainement d'une source populaire. Sa description de la religion zoroastrienne n'est pas sans erreurs, il est vrai, mais elle nous fournit, tout de même, des détails de valeur.

La chronique de Malalas (m. env. en 578) nous fournit au moins quelques notices intéressantes quant à l'histoire de la secte mazdakite.

L'histoire des années 558—582 fut racontée par Ménandre Protector (première moitié du VI[e] siècle). Pour la période de 582 à 602, nous avons l'histoire composée par Théophylacte Simokatta (VII[e] siècle), qui renferme aussi des informations importantes sur les institutions iraniennes. La chronologie des rois sassanides que nous présente Synkellos (m. après 810) suit celle d'Agathias[1]. Pour les temps de Khusrō II et de ses successeurs, nous avons de bonnes sources dans la chronique de Théophane (m. env. en 818) et celle qu'on appelle Chronicon Paschale (IX[e] siècle). Des notices sur l'Iran sassanide se trouvent en outre, occasionnellement, chez des auteurs byzantins plus récents comme Niképhoros, patriarche de Constantinople pendant les années 806—15, Kédrénos (XI[e] siècle), Zonaras (m. après 1118) et Glykas (XII[e] siècle).

Des extraits d'auteurs grecs et latins de l'époque sassanide concernant la religion iranienne ont été recueillis par A. V. Williams Jackson[2] et C. Clemen[3] et en traduction anglaise par Sherwood Fox[4].

[1] Voir Nœldeke Ṭabari, p. 400.

[2] Zoroaster, The Prophet of Ancient Iran, éd. nouv., New York 1919, p. 242 sqq.

[3] Fontes historiae religionis persicae, Bonnae 1920, p. 69 sqq.

[4] Passages in Greek and Latin Literature relating to Zoroaster and Zoroastrianism, J. Cama Or. Inst., no. 14, p. 81 sqq. — Quant aux sources grecques et latines concernant le manichéisme, voir le chap. IV.

4. *Sources arméniennes.*

L'histoire de l'Arménie pendant l'époque des Sassanides est intimement liée à celle de l'empire iranien; aussi les historiens contemporains de l'Arménie nous fournissent-ils non seulement des renseignements très importants quant à l'histoire des rois d'Iran, surtout en ce qui concerne les rapports de l'empire avec les Arméniens, mais aussi une foule de détails relatifs aux institutions, à la religion et à la civilisation de l'Iran sassanide[1].

De l'histoire du règne du roi arménien Tiridate et de la prédication de Saint Grégoire l'Illuminateur attribuée à un certain Agathange (Agathangelos), il existe un texte grec et un autre en arménien. Cet ouvrage se compose de plusieurs parties, à l'origine indépendantes l'une de l'autre, qui ont été combinées après l'an 456[2]. Il renferme des traditions légendaires sur le commencement du christianisme en Arménie et des informations sur la première période de l'empire sassanide[3]. La Vie de Saint Nersès, ouvrage anonyme ancien[4] est également à consulter. Une histoire de Taraun (province arménienne) de Zénob, évêque syrien, ouvrage d'une authenticité douteuse, traite du temps de Saint Grégoire[5]. Elle a été poursuivie par Jean le Mamikonien[6].

L'histoire d'Arménie de Faustus de Byzance, compo-

[1] Patkanian, Essai d'une histoire de la dynastie des Sassanides d'après les renseignements fournis par les historiens arméniens, trad. du russe par E. Prud'homme, Paris 1866. (Extr. du JA de l'année 1866). Les œuvres les plus importantes ont été publiées par les soins des Méchitaristes.

[2] Voir Gutschmid, Kleine Schriften, III, p. 394 sqq. Une édition critique de l'Agathange arménien a été publiée par G. Ter-Mkrtitschian et S. Kanayeanç (Tiflis 1909).

[3] Le texte grec a été publié par P. de Lagarde (Göttingen 1887), et une édition du texte arménien a paru à Venise 1862. Traduction française dans la Collection des historiens de l'Arménie de Langlois, I, p. 105 sqq.. Comp. P. Peeters, Analecta Bollandiana, t. I, p. 20.

[4] Éd. de Venise 1853; traduction française chez Langlois, II, p. 21 sqq.

[5] Éd. de Venise 1832; traduction française, Langlois, Collection, I, p. 337 sqq.

[6] Éd. de Venise 1832: trad. française, Langlois, I, p. 361 sqq.

sée dans la première moitié du V[e] siècle et allant d'environ l'an 320 à l'an 385[1] est une œuvre d'une certaine valeur pour l'histoire de l'Iran du quatrième siècle.

Eznik de Kołb a composé, entre les années 445 et 448, son livre « Contre les sectes », qui renferme des informations sur les idées religieuses du zoroastrisme de son temps[2].

Le cinquième siècle a produit deux ouvrages historiques importants. Élisée Vardapet a écrit une « Histoire de Vardan et de la guerre des Arméniens », comprenant les années 439—451, ouvrage empreint d'un esprit de fanatisme qui n'en diminue pas la valeur pour la connaissance de l'État d'Iran et de ses institutions politiques et religieuses[3]. L'histoire d'Arménie de Lazare de Pharp (années 388—485), d'autre part, est l'œuvre d'un historien éminent qui fait preuve d'une certaine impartialité[4].

L'histoire des campagnes d'Héraclius en Iran composée par Sébéos traite sommairement de la période depuis le règne de Pērōz jusqu'à l'an 591, et plus amplement du dernier demi-siècle de l'empire iranien et du commencement de la domination des Arabes[5].

L'histoire d'Arménie attribuée à Moïse de Chorène, compilation qui semble dater du IX[e] siècle, a conservé bien des

[1] Éd. de Venise 1832 et 1889, de St. Petersbourg 1883 (éd. Patkanian) ; trad. française, Langlois, I, p. 209 sqq. ; en allemand : Des Faustus von Byzanz Geschichte Armeniens, übers. von M. Lauer, Cologne 1879 ; comp. P. Peeters, Extr. des Bulletins de la Classe des Lettres de l'Acad. Royale de Belgique, 5[e] Série, t. XVII (1931), p. 16 sqq.

[2] Éd. de Venise, dernier tirage 1914 (d'après l'édition de 1826) ; traductions françaises par Le Vaillant de Florival (Paris 1853) et, par extraits (chap. II, réfutation de la religion des Perses), chez Langlois, II, p. 375 sqq.. Eznik, Wider die Sekten, übers. von J. M. Schmid, Vienne 1900. Comp. L. Mariès, Le De Deo d'Eznik de Kolb, Paris 1924.

[3] Éd. de Venise 1859 ; éd. de Michael P'orthugal, 1903 ; Langlois, II, p. 177 sqq. P. N. Akinian, Elisäus Wardapet und seine Geschichte des armenischen Krieges, I, Wien 1932.

[4] Éd. de Venise 1873, de Tiflis 1904 (éd. critique par G. Ter-Mkrtitschian et S. Malchassian) ; Langlois, II, p. 259 sqq.

[5] Éd. de Patkanian, St.-Pétersb. 1879.

détails intéressants sur l'histoire de la Perse sassanide[1]. A l'histoire de Moïse se rattache un aperçu sur les pays de l'empire sassanide qui est d'une haute importance. La dernière édition du texte de la géographie de Moïse de Chorène est celle que nous a donné Marquart, avec traduction allemande, dans son livre « Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i ». Les commentaires critiques très détaillés et les excursus historiques et topographiques de l'auteur allemand font de son œuvre un répertoire indispensable pour ceux qui étudient l'histoire de l'époque sassanide.

Parmi les ouvrages d'une moindre importance pour l'époque dont nous nous occupons, on peut citer l'histoire de l'incursion des Arabes de Lévond (Ghévond, VIII[e] siècle) et les ouvrages d'historiens plus récents, comme l'histoire de l'Arménie de Thomas Artsruni (X[e] siècle)[2], l'histoire des Albans de Moïse Kałankatvaçi (X[e] siècle), l'histoire d'Arménie d'Asolik (XI[e] siècle), la traduction arménienne de Michel le Syrien (XII[e] siècle) etc. Toutes ces sources ont été mises à contribution par Patkanian dans son essai susnommé.

5. *Sources syriennes.*

La littérature chrétienne en langue syrienne nous a conservé des sources très importantes, pour servir à l'histoire de l'époque sassanide. Il y a d'abord quelques chroniques, dont quatre au moins sont écrites par des contemporains de la période en question.

[1] Éd. de Venise 1865, éd. critique par M. Abelian et S. Haruthiunian, Tiflis 1913 ; Langlois, II, p. 53 sqq. Pour la question de la date du Pseudo-Moses, voir Marquart, Untersuchungen von Iran, II, p. 235, et Caucasica, 1930, p. 10—77 ; P. Nerses Akinian dans le WZKM, 1930, p. 204 sqq. Mlaker, Armeniaca, 1926, p. 122, et WZKM, 1935, p. 267—68.

[2] Traduite dans : Brosset, Collection d'historiens arméniens, St.-Pétersb. 1874.

Pseudo-Stylites[1]. La chronique qu'on a faussement attribuée à Joshua le Stylite[2] a été composée vers l'an 507 environ et se rapporte aux années 494—506. C'est une des principales sources pour l'histoire de la première moitié du règne de Kavādh I. Quelques chapitres introductoires résument l'histoire de la période précédente depuis le règne de Pērōz.

La Chronique d'Édesse[3], composé quelque temps après 540 et portant sur les périodes depuis 132 avant J.-C. jusqu'à l'an 540 de notre ère, a eu pour source entre autres une histoire des Iraniens aujourd'hui perdue.

La Chronique d'Arbèle, datant du milieu du VIe siècle, traite de l'histoire ecclésiastique de cette province depuis le commencement du IIe siècle et jusqu'aux environs de l'an 550. Source d'une valeur très douteuse, selon le P. Paul Peeters[4].

La chronique sommaire, dite l'Anonyme de Guidi[5] a été écrite peu de temps après 670. Elle raconte, d'après une bonne source, les événements qui suivent la mort d'Hormizd IV en l'an 590, puis ceux dont l'auteur a été témoin lui-même, jusqu'après la fin de l'époque sassanide.

La chronologie d'Élias de Nisibe, écrite en l'an 1008, a pour introduction des tables chronologiques, dont celle des rois

[1] The Chronicle of Joshua the Stylite, with a translation, by W. Wright, Cambridge 1882 ; comp. Christensen, Le règne du roi Kawādh I, p. 5 sqq.

[2] Voir un article de l'Abbé Nau dans le Suppl. de l'Orient chrétien, 1897 ; Duval, Littérature syriaque, 2e éd., p. 188.

[3] L. Hallier, Untersuchungen über die Edessenische Chronik, mit dem syrischen Texte und einer Übersetzung, dans les « Texte und Untersuchungen » de Gebhardt et Harnack, t. IX, fasc. 1 (Leipz. 1892). Nouvelle édition par Guidi, avec traduction latine, dans le Corpus scriptorum christianorum orientalium, Script. Syr., ser. III, t. IV, pars I, Paris 1903.

[4] Mingana, Sources syriaques, pp. VII—XI, 1—159. E. Sachau, Die Chronik von Arbela, Abh. Pr. Ak. 1915, Nr. 6 ; A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 4e éd., t. II (Leipz. 1924), p. 683 sqq. ; P. Peeters, Le « passionnaire d'Adiabène », Analecta Bollandiana, XLIII, p. 263, 302 sqq.

[5] La chronique a été publiée par Guidi dans les Actes du VIIIe congrès intern. des orientalistes à Stockholm (1889) et traduit avec des commentaires historiques et critiques par Th. Nœldeke dans les Sitzungsberichte der Kais. Akad. in Wien, phil.-hist. Classe CXXVIII (1893).

sassanides a été publiée par Lamy[1]. Une édition de l'ouvrage avec traduction latine a été donnée par Brooks et Chabot.[2]

Une autre chronique importante est celle de Michel le Syrien, patriarche d'Antioche (1166—1199)[3].

Grégoire Barhebraeus (Abū'l-Faradj), m. en 1286, a écrit deux chroniques, le Chronicon syriacum et le Chronicon ecclesiasticum. L'œuvre de Michel le Syrien est une de ses sources principales[4]. La chronique arabe de Barhebraeus[5] est une recension du Chronicon syriacum.

Pour l'histoire du christianisme en Iran sous les Sassanides, il y a lieu de consulter: les Actes des conciles[6], le Livre des gouverneurs de Thomas de Marga (écrit en 840)[7], qui traite des relations de l'Église nestorienne avec les rois d'Iran et nous renseigne sur l'histoire du temps d'Héraclius et de Khusrō II, les Vies des patriarches nestoriens, Mārabhā I, Sabrīshō', Denḥa et Yahbalāhā III[8] et la Vie de Rabban Hormizd[9].

Enfin, les Actes des martyrs de la Perse[10] sont une source de haute importance, non seulement pour l'histoire

[1] Élie de Nisibe et sa chronologie, Bruxelles 1888.

[2] Eliae Metropolitae Nisibeni Opus chronologicum, I—II (Corp. script. christ. orient., Script. Syr., séries III, t. VII—VIII.

[3] Publiée et traduite en français par J.-B. Chabot, I—IV, Paris 1899—1910.

[4] Le Chronicon syriacum a été publié par Bedjan (Paris 1890), le Chronicon ecclesiasticum par Abbeloos et Lamy, I—III, Louvain 1872—77.

[5] Histoire abrégée des dynasties, publiée par le P. Salhani, Beyrouth 1890.

[6] P. de Lagarde, Reliquiae juris ecclesiastici syriace, Vienne 1856.

[7] The Book of Governors, texte syrien et traduction anglaise par Wallis Budge, I—II, Londres 1893.

[8] Bedjan, Histoire de Mar Yabalaha, de trois autres patriarches etc., Paris 1895.

[9] The History of Rabban Hôrmizd the Persian, texte et traduction anglaise par Wallis Budge, I—II (Luzac's Semistic Text Series, vol. 9—11).

[10] Acta Sanctorum Martyrum, éd. Assemani, t. I, Rome 1748; P. Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum, tomes II et IV, Paris 1891, 1894. G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig 1880, avec des excursus très illuminatifs. O. Braun, Ausgewählte Akten persischer Märtyrer, München 1915. Comp. Paul Peeters dans les Analecta Bollandiana, t. XLIII, p. 261—304 et XLIX, p. 5—21.

des persécutions des chrétiens en Iran, mais aussi pour la civilisation de l'Iran sassanide en général.

Parmi les livres théologiques syriens qui contribuent à jeter la lumière sur les conditions des chrétiens en Iran, il faut citer les homélies d'A f r a a t[1]. — Rédaction syrienne du Corpus Juris sassanide, voir ci-dessus, p. 52.

Il existe en outre quelques ouvrages de polémique qui nous renseignent sur les idées religieuses du temps, en Iran et dans l'Asie antérieure. L a p o l é m i q u e d'Ā d h u r - H o r m i z d e t d'A n ā h ē d h contre le mōbadhān mōbadh[2] date en tout cas des siècles de l'empire sassanide. Le onzième livre des Scolies de T h é o d o r e b a r K ō n a ï, composées, probablement, vers l'an 800, mentionne très sommairement les théories des gnostiques et expose avec bien des détails les doctrines des zoroastriens et des manichéens[3]. On trouve encore des détails sur le manichéisme dans quelques versions syriennes de la 123e homélie de S é v è r e d'A n t i o c h e (patriarche d'Antioche 512—518), dont le texte original a disparu[4].

6. *Source chinoise.*

Dans la relation d'un voyage entrepris pendant les années 629—630 par le pélerin bouddhiste chinois Hiuen Tsiang (Hüantsang) on trouve une courte notice sur l'Iran contemporain. L'auteur, cependant, n'a pas visité l'Iran lui-même; il écrit ce qu'il a entendu dire sur les conditions de cet empire et de ses habitants.[5]

---

[1] Éd. de Parisot dans la Patrologia syriaca, t. I (Paris 1894) ; traduction allemande de Bert dans les « Texte und Untersuchungen » de Gebhardt et Harnack, t. III (Leipz. 1888).

[2] Th. Noeldeke, Syrische Polemik gegen die persische Religion, Festgruss an R. v. Roth, p. 35 sqq.

[3] H. Pognon, Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir (Paris 1898), p. 105—232. F. Cumont, Recherches sur le manichéisme (Bruxelles 1908) p. 1—80 ; E. Benveniste dans le MO, 1932, p. 170—215.

[4] F. Cumont, Recherches sur le manichéisme (Bruxelles 1908), p. 83—172.

[5] S. Beal, Buddhist Records of the Western World, translated from the Chinese of Hiuen Tsiang, II (Londres 1906), p. 277—79. Comp. H. H.

La c h r o n o l o g i e des rois sassanides a été établie, d'après les sources orientales et occidentales et les monnaies, par Nœldeke dans un excursus de sa « Geschichte der Perser und Araber » (p. 400 sqq.). A la suite de cet excursus, l'auteur présente un arbre généalogique des Sassanides, à laquelle M. Herzfeld a pu apporter quelques corrections, surtout d'après les informations qu'il a tirées de l'inscription de Paikuli[1].

Schaeder, Iranica (Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, 1934), p. 54.

[1] Herzfeld, Paikuli, p. 51.

CHAPITRE I.

LA FONDATION DE LA DYNASTIE SASSANIDE.

La Perside sous les Séleucides et les Arsacides. Les Bāzrangī et la famille de Sāsān. L'insurrection de Pābhagh et de ses fils. Les conquêtes d'Ardashēr et la chute de la dynastie arsacide. Reliefs d'investiture d'Ardashēr. La ville de Stakhr. Palais et temple du feu à Fīrūzābād. Le royaume de Ḥira et celui des Ghassanides. Personnalité d'Ardashēr. Ardashēr dans la légende.

L'histoire du pays de Pārs, la Perside ou la Perse proprement dite, sous les Séleucides et les Arsacides est très peu connue. Des monnaies trouvées dans la Perside[1] nous fournit les noms de quelques princes, sans qu'il soit possible de fixer avec certitude la succession des règnes. Quelques-uns de ces princes ont porté les noms d'anciens rois achéménides (Artakhshatr = Artaxerxe, Dāryav = Darius), d'autres des noms tirés de la mythologie ancien-iranienne (Manutchitr, d'après Manushtchithra, roi légendaire mentionné dans un des Yashts de l'Avesta). Les noms aussi bien que les représentations figuratives qui se trouvent sur les monnaies rendent témoignage de la fidélité avec laquelle les anciennes traditions étaient conservées dans cette province, d'où était sorti jadis le grand empire des Achéménides.

[1] Levy, ZDMG, XXI, p. 430 sqq.; Mordtmann dans la Zeitschrift f. Numismatik, IV, p. 152 sqq., et VII, p. 40 sqq., Gutschmid, Geschichte Irans, p. 157 sqq.; Justi dans le GIPh, II, p. 486 sqq.; Allotte de la Fuÿe, Étude sur la numismatique de la Perside, J A, 1906, p. 577 sqq.; Morgan, Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscr. et Belles-lettres, 1920, p. 134 sqq.; G. F. Hill, Cat. of Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia, Londres 1922; Herzfeld, Paikuli, p. 68 sqq.

Une première série de princes, au nombre de quatre, a régné, à ce qu'il semble, sous les Séleucides (IIIe siècle avant notre ère). Ils portent le titre de *frataraka*[1] ou gouverneurs. Sur leurs monnaies, qui ont des inscriptions en lettres araméennes, on voit l'image du prince, et sur le revers le roi est représenté assis sur un trône, regardant un drapeau qui ressemble à celui de la fameuse mosaïque de la « bataille d'Alexandre »[2], ou debout devant un temple ou autel du feu, à côté duquel est figuré le drapeau en question. Dans quelques monnaies de Vātfradhāt I on voit Ōhrmazd qui plane au-dessus de l'autel. Un des fratarakas, Vahuburz, est peut-être identique à Oborzos, qui fit massacrer la garnison macédonienne de la Perside (IIIe siècle avant notre ère)[3]. L'autel et le drapeau réapparaissent, un oiseau (aigle?) étant placé audessus du drapeau, dans les monnaies de deux princes du IIe siècle av. notre ère qui constituent la deuxième série, et qui portent, comme tous les princes des séries postérieures, le titre de « roi », *shāh*[4]. Les trois rois de la troisième série (premier siècle avant notre ère) ont frappé des monnaies qui montrent, au revers, le shāh en attitude d'adoration devant un petit autel transportable. Les monnaies de la quatrième série (entre le premier siècle avant notre ère et le commencement du troisième après) présentent, le plus généralement, au revers, le roi, la main droite tendue, et devant lui le croissant et une étoile.

* *
*

L'anarchie qui régnait dans la province de Pārs au commencement du IIIe siècle de notre ère dénote la décadence où était

[1] C'est ainsi (*fratarakā*) qu'Andreas lit le mot, Ephemeris für semitische Epigraphik, II, p. 213; Meillet-Benveniste, Grammaire du Vieux-Perse, p. 159. M. Herzfeld lit *fratadāra*.

[2] Pour ce qui est du *drafsh i kāvyān*, « drapeau de Kāveh », voir plus tard, chap. X.

[3] Gutschmid, l. c., p. 28; Herzfeld, Paikuli, p. 69.

[4] Les Perses avaient leurs propres rois, mais ceux-ci étaient sans puissance, étant sous la dépendance des rois parthes (Strabon, XV. 3.3 et 3.24).

tombé à ce moment le pourvoir des Arsacides[1]. Il semble que chaque ville un peu considérable ait eu son roitelet à elle. La plus importante de ces petites royautés était celle de Stakhr, capitale des anciens rois de la Perside. Elle était à cette époque aux mains de Gōtchihr, qui appartenait à la dynastie des Bāzrangī et descendait probablement de ce Gōtchihr, qui au premier siècle de notre ère, avait fait tuer son frère Artakhshatr[2]. Mais il y avait de petites dynasties à Gōpānān dans le district de Dārābgerd, à Kōnus (?) et à Lurvīr (?). Ces noms de localités mentionnés par Ṭabarī[3] sont de lecture incertaine, mais dans le passage en question l'auteur a conservé sans doute une bonne tradition.

Sāsān, homme issu d'une famille noble et marié avec une femme de la maison des Bazrangī[4], était préposé au temple d'Anāhīdh (Anāhitā) à Stakhr. Son fils Pābhagh, qui lui succéda dans cette dignité, à ce qu'il paraît, mit à profit ses relations avec les Bāzrangī pour procurer à un de ses fils cadets, Ardashēr (Artakhshatr) le haut emploi militaire d'argabadh dans la ville de Dārābgerd[5]. A partir de l'an 212 ou environ, Ardashēr se rendit maître de plusieurs villes de la province en battant et en tuant les princes régnants, tandis que Pābhagh se révolta contre son parent, le roi Gōtchihr, l'attaqua dans sa résidence, le « château blanc »[6], le mit à mort et se fit roi à sa place.

Ardashēr, évidemment, aspira au trône de la Perside, et c'est probablement pour contrecarrer les projets de ce fils ambitieux que Pābhagh écrivit au grand roi Ardavān (*Artaban V*) en lui demandant la permission de mettre la couronne de Gōtchihr sur la

[1] Vers l'an 196 environ Volagase IV eut à combattre une insurrection très dangereuse dans la Perside. Voir le passage de l'histoire ecclésiastique d'Adiabène (Chronique d'Arbèle) traduit par Markwart, Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānshahr, ed. by Messina, p. 92—93.

[2] Voir Justi, Namenbuch, article Gaočiϑra.

[3] Éd. de Goeje, p. 815 ; Noeldeke, p. 6.

[4] *Rāmvahisht* selon Ṭabarī, *Mīnahshabh* d'après Bal'amī.

[5] Pour la généalogie d'Ardashēr, le roman d'Ardashēr (Kārnāmagh, comp. Agathias) diffère du Khvadhāynāmagh et des inscriptions d'Ardashēr et de son fils Shāhpuhr.

[6] La ville de Nesā, au nord de Shiraz.

tête de son fils aîné S h ā h p u h r. Le grand roi répondit qu'il considérait Pābhagh comme un rebelle et son fils Ardashēr de même. Pābhagh étant mort peu après, Shāhpuhr prit la couronne, et une guerre éclata entre lui et son frère Ardashēr, mais Shāhpuhr mourut subitement, frappé, selon la tradition, par une pierre tombant d'un vieil édifice, dans lequel il avait pris quartier en marchant contre Dārābgerd. Les autres frères d'Ardashēr lui offrirent la couronne, qu'il accepta. Cependant il les fit tuer plus tard, craignant une trahison de leur part. Ayant étouffé une révolte à Dārābgerd, Ardashēr affermit son pouvoir en conquérant la province voisine de Kermān, dont le roi V a l g a s h fut fait prisonnier, et le littoral de la golfe persique, gouverné par un roi que l'on adorait comme un dieu, et qui tomba sous l'épée du vainqueur. Maître de toute la province de Pārs et de Kermān, qui en est la « Hinterland » géographique, il fit construire un palais et un temple du feu à Gōr, le Fīrūzābād moderne. Un de ses fils, A r d a s h ē r, fut gouverneur de Kermān.

Enfin, la guerre éclata entre l'usurpateur et le grand roi arsacide. Ardavān ordonna au roi d'Ahvāz (la Susiane) d'aller combattre Ardashēr et de l'amener enchaîné à Ctésiphon. Mais Ardashēr lui-même, après avoir vaincu et tué le roi S h ā d h-S h ā h p u h r, qui régnait à Ispahan, se tourna contre le roi d'Ahvāz, le battit définitivement et s'empara de son pays. Puis il subjugua le petit royaume de Mésène à l'embouchure du Tigre dans le golfe persique, dominé alors par des Arabes venus d'Oman, précurseurs des tribus arabes qui allaient s'établir, juste au moment de l'avènement des Sassanides, à ce qu'il paraît, à Ḥīra, à l'ouest de l'Euphrate. Enfin, une grande bataille s'engagea entre Ardashēr et l'armée arsacide, conduite par le roi des rois en personne, dans la plaine d'Hormizdaghān, dont il n'est pas possible d'établir la position géographique. Ardavān tomba, tué de la main d'Ardashēr, selon la tradition sassanide, qui ajoute, qu'Ardashēr écrasa du pied la tête du grand roi, trait barbare, vraisemblablement légendaire, qui tire peut-être son origine du relief d'investiture de Naqh-e-Rostam (voir ci-après). Après cette

[1] Voir mon article « Abarsām et Tansar » dans les AO, X, p. 43 sqq.

bataille, qui eut lieu le 28 avril 224[1], Ardashēr fit son entrée triomphale à Ctésiphon et se présenta comme le successeur des Arsacides, ayant réduit à l'obéissance la Babylonie, où Valgash (Volagase) V, détrôné quelques années auparavant par son



a



b

Fig. 1. Monnaies à l'effigie d'Ardashēr I, a style arsacide, b type plus récent. (Musée National de Copenhague).

frère Ardavān, avait repris le pouvoir royal après la mort de celui-ci[2].

Selon la tradition, Ardashēr (Fig. 1) épousa une femme arsacide, fille[3] ou cousine[4] d'Ardavān ou nièce de Farrukhān, le fils d'Ardavān[5]. Les relations des auteurs arabes et persans au sujet de ce mariage sont remplies de traits légendaires. Cependant, M. Herzfeld croit à la vérité historique du mariage même: Ardashēr aura fait légitimer sa dynastie en s'alliant à la maison arsacide[6]. Mais cette relation me paraît suspecte pour deux raisons, d'abord à cause de la divergence d'opinions sur le degré de parenté de l'épouse d'Ardashēr avec Ardavān, puis par suite du fait suivant: la mention de ce mariage dans quelques sources arabes et persanes à pour but de prouver que Shāhpuhr, le fils d'Ardashēr, ayant pour mère une femme de l'ancienne dynastie, était le successeur légitime des Arsacides; mais Shāhpuhr était adulte avant la conquête de l'empire par son père, ce qui ressort du premier

[1] D'après Nœldeke, Ṭabarī, p. 411.
[2] Ṭab. p. 813 sqq., Nœldeke, p. 1 sqq.; Gutschmid, Gesch. Irans, p. 159—63.
[3] Ṭab. p. 823, Nœldeke, p. 26; Fārsnāmeh, p. 59.
[4] Nihāyat, Browne, p. 218.
[5] Din., p. 44.
[6] Paikuli, p. 40.

récit chez Ṭabarī, où Shāhpuhr prend une part active à la bataille d'Hormizdaghān (Ṭabarī p. 819, Nœldeke p. 14). Or, ce récit remonte probablement au Khvadhāynāmagh, tandis que la relation du mariage d'Ardashēr avec la femme arsacide et de la naissance de Shāhpuhr issu de ce mariage, insérée dans l'histoire de Shāhpuhr chez Ṭabarī[1], a été tirée de quelque légende populaire[2].

Dans les années suivantes, Ardashēr, après avoir assiégé sans résultat la ville forte d'Hatra, subjugua la Médie avec Hamadan; il attaqua l'Azerbéïdjan et l'Arménie, sans réussir d'abord, mais il semble avoir conquis ces pays plus tard. Il étendit sa puissance sur les pays de l'est en soumettant la Sacastène, le pays d'Abharshahr (le Khorassan dans le sens moderne du nom), la Margiane, la Chorasmie et la Bactriane. Selon une notice de Ṭabarī, dont l'authenticité est défendue par M. Herzfeld[3], le roi des Kūshāns, qui avait conservé la vallée de Kaboul et le Pendjab, et ceux de Ṭūrān et de Makurān (actuellement le district de Quzdār au sud de Quetta et le Mekrān, littoral du golfe d'Oman et de l'océan indien) envoyèrent des ambassadeurs à Ardashēr dont ils reconnurent la suzeraineté. Son empire comprenait alors l'Iran de nos jours, l'Afghanistan et le Beloutchistan, le pays des oasis de Merv et de Khiva jusqu'à l'Oxus au nord, la Babylonie et l'Irak à l'ouest. Les princes de la famille royale qui se succédèrent dans le gouvernement du Khorassan (province de l'est) portèrent le titre de « roi des Kūshāns ».

Il est à supposer, qu'Ardashēr s'est fait couronner solennellement comme « Roi des rois de l'Iran » peu de temps après l'occupation de la capitale. Nous ne savons pas dans quel endroit cette

[1] Voir AO, X, p. 44—45.

[2] M. Herzfeld croit que le roman pehlvi, le Kārnāmagh, a conservé un souvenir historique en relatant qu'Ardashēr fut élevé à la cour d'Ardavān; il suppose qu'à cette époque le jeune gentilhomme épousa la fille du grand roi, et que Shāhpuhr est né de ce mariage peu de temps après. Mais le Kārnāmagh, d'accord avec toutes les autres sources, place le mariage d'Ardashēr avec la princesse arsacide après la mort d'Ardavān.

[3] Paikuli, p. 36 sqq., comp. p. 204—5.

cérémonie a eu lieu, mais il est bien probable, comme le pense M. Sarre[1], que le fondateur de la dynastie des Sassanides s'est fait couronner dans le pays d'origine de sa famille, que ce soit dans le temple d'Anāhitā de Stakhr dont son aïeul Sāsān avait été le grand prêtre, et dans lequel le dernier roi sassanide fut couronné quatre cents ans plus tard, ou dans la gorge de Naqsh-e-Radjab, située à peu de distance de Stakhr, où Ardashēr lui-même et son successeur Shāhpuhr I ont immortalisé leur avènement par des reliefs gravés dans le roc.

Il existe deux reliefs représentant la scène de l'investiture divine d'Ardashēr, l'un à Naqsh-e-Radjab, l'autre sur le rocher escarpé de Naqsh-e-Rostam, à côté des tombeaux achéménides. Selon la supposition de M. Sarre, celui de Naqsh-e-Radjab est le plus ancien des deux. Il est très mal conservé, beaucoup de détails ne sont plus reconnaissables par suite de la désagrégation du rocher. Le dieu Ōhrmazd (Ahura Mazdāh), tenant dans la main droite l'anneau royal, dans la gauche le sceptre, tend les deux insignes au roi, qui saisit l'anneau de sa main droite et soulève la gauche dans la position qui marque la soumission respectueuse, l'index tendu en avant. Le dieu porte la couronne murale. Le roi est représenté de la même manière que sur les monnaies du début de son règne, avec une barbe longue et carrée, les cheveux courts. Tous deux sont à pied comme les autres personnages représentés par le relief. Entre le dieu et le roi, M. Sarre distingue deux figures d'enfants. Derrière le roi, un eunuque tient le chasse-mouche au-dessus de la tête de celui-ci, et un grand dignitaire barbu soulève la droite dans la position respectueuse indiquée ci-dessus. Deux figures, probablement féminines, sont derrière Ōhrmazd ; à l'écart sous un baldaquin, elles tournent le dos au dieu. M. Sarre y voit des femmes de la maison royale, rendant hommage au roi, séparément, dans le palais ou dans un temple du feu[2].

L'état de conservation du relief de Naqsh-e-Rostam est bien meilleur (Fig. 2). Ici le dieu et le roi sont à cheval. Les chevaux,

[1] Sarre-Herzfeld, Iran. Felsreliefs, p. 98.

[2] Sarre-Herzfeld Felsreliefs, p. 94 sqq. et planche 12 ; Dieulafoy, V, pl. 17, en haut.

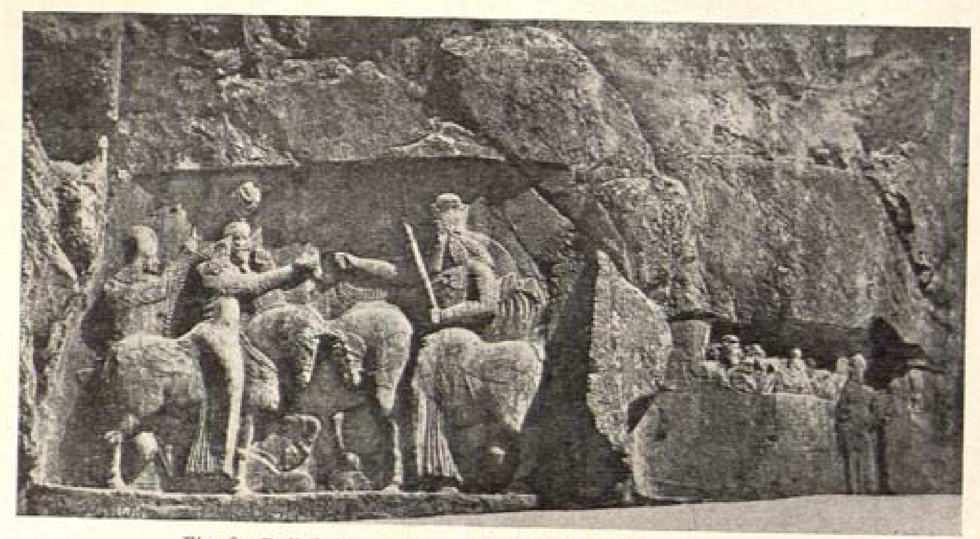


Fig. 2. Relief d'investiture d'Ardashēr I à Naqsh-e-Rostam.
(Dieulafoy, L'art antique de la Perse).

trop petits par rapport aux chevaliers, s'avancent l'un vers l'autre, un pied de devant soulevé. Comme dans l'autre relief, Ōhrmazd tient dans la gauche le sceptre, tendant avec la droite l'anneau royal, orné de rubans plissés, au roi, qui le saisit avec sa droite, soulevant la gauche, l'index tendu, en signe d'hommage. Ardashēr porte sur la tête un casque rond muni d'un couvre-nuque et s'allongeant en haut en formant une espèce de globe recouvert d'une étoffe légère, ornement singulier qui apparait toujours dans les reproductions futures des rois sassanides aussi bien sur les monuments que sur les monnaies, à l'exception toutefois de quelques pièces datant des premières années du règne d'Ardashēr I, où le souverain porte la haute tiare des rois parthes. Les cheveux longs d'Ardashēr, arrangés en boucles régulières, ondulent sur ses épaules. Le bout de la barbe, taillée en pointe, est tiré par un anneau étroit de sorte qu'une touffe en sort au-dessous. Orné d'un collier de perles, il porte un manteau à manches qui se colle au corps. De larges rubans plissés, attachés au casque, flottent dans le dos. Le dieu porte une couronne murale qui laisse voir les cheveux frisés du sommet de la tête. Les boucles arrondies de sa chevelure et la

longue barbe carrée lui donnent un aspect archaïque. D'ailleurs, son habillement est à peu près le même que celui du roi. Il porte également des rubans flottants attachés à la couronne. Le harnachement des deux chevaux est le même; seulement, les plaques appliquées sur la partie antérieure du harnais du cheval du roi sont ornées de têtes de lions en relief, tandis que celles du cheval du dieu ont des rosettes. Entre les pieds de chacun des deux chevaux on voit une grosse boule légère en forme de poire qui pendille, attachée aux flancs des animaux par des chaînes, trait qui se retrouve ordinairement dans le harnachement des chevaux sur les reliefs sassanides. Derrière le roi, un eunuque, portant un haut bonnet de feutre muni d'un signe distinctif tient en haut le chasse-mouche. Un homme portant le casque est à terre, sous les pieds du cheval royal; c'est selon toute probabilité Ardavān, vaincu et tué par Ardashēr. Sous le cheval du dieu on voit également une figure humaine, nue, à ce qu'il semble, les cheveux et la barbe disloqués, des têtes de serpent visibles entre les boucles des cheveux: Ahriman, le Mauvais Esprit, ou quelque autre démon, foulé aux pieds par Ōhrmazd. Une inscription en grec, pehlvi arsacide et pehlvi sassanide, gravée sur le cheval royal, nous informe, que le chevalier est l'adorateur de Mazdāh, le divin Ardashēr, roi des rois de l'Iran, de race divine, fils de Pābhagh le roi; et le dieu est caractérisé de la même manière, par une inscription dans les mêmes langues, comme le dieu Ōhrmazd (Zéus en grec)[1].

[1]) Dieulafoy, V, pl. 14; Sarre-Herzfeld, Felsreliefs, p. 67 sqq. et planche 5; les inscriptions sont reproduites chez Herzfeld, Paikuli, p. 84 sqq. — Un relief taillé dans la paroi d'un rocher près de Salmas dans l'Azerbéïdjan est considéré généralement comme appartenant à l'époque d'Ardashēr. On y voit deux personnes à cheval, vêtues toutes deux de l'habit royal sassanide à rubans flottants, la boule d'étoffe surmontant la coiffure, la main sur l'épée. Le chevalier à gauche est barbu et apparemment plus âgé que celui de droite, qui semble imberbe. Devant chacun des chevaliers se trouve une personne à pied, le visage tourné vers celui-ci. M. Lehmann-Haupt croit avoir distingué des traces très effacées d'une inscription pehlvie sur un des hommes à pied. A l'opinion de M. Sarre, citée par M. Lehmann-Haupt, le relief représenterait probablement Ardashēr I et son fils Shāhpuhr recevant l'hommage des Arméniens. Voir Jackson, Persia Past and Present, p. 80 sq.; Lehmann-Haupt, Armenien einst und jetzt, I, p. 316 sqq. et 535; Herzfeld, Paikuli, p. 37.



Fig. 3. Palais de Fīrūzābād.
(Dieulafoy, L'art antique de la Perse).

Les premiers rois sassanides avaient un attachement naturel pour la Perside, leur pays d'origine. Au patriotisme local d'Ardashēr et de ses successeurs, qui ont également choisi la contrée rocheuse des environs de Stakhr pour leurs représentations en relief, s'est ajouté sans doute un vague souvenir du grand empire des rois achéménides, dont les tombeaux monumentaux étaient creusés dans les rochers de Naqsh-e-Rostam[1]. Stakhr, la ville fortifiée et entourée d'une muraille, héritière de l'ancienne Persépolis, dont les ruines imposantes rappelaient les gloires passées, devint la ville sainte de la tradition sassanide[2]. Il est probable que le premier

[1] Le peu de faits de la période des Achéménides qu'a conservés la tradition nationale montre que de bonne heure déjà les détails historiques de cette époque étaient tombés en oubli. Voir Christensen, Les Kayanides, p. 146 sqq.

[2] Sur Stakhr (Iṣṭakhr), voir P. Schwarz, Iran im Mittelalter, I, Leipz. 1896, p. 13 sqq. Selon le livre pehlvi Shahristānēhā ī Ērānshahr, § 41, cette ville avait été fondée par un des rois arsacides du nom d'Ardavān. Les auteurs arabes et persans en attribuent la fondation à des rois divers de l'histoire légendaire. Voir encore Markwart, Catalogue of the Prov. Capitals of Ērānshahr, p. 91 sqq.

grand roi sassanide a séjourné quelquefois dans la ville de Gōr, située plus vers le sud, entourée de jardins de roses et de vergers, ville à laquelle Ardashēr donna le nouveau nom d'Ardashēr-Khvarrēh, « Gloire d'Ardashēr » (le Fīrūzābād moderne), où il avait fait construire un palais dans ses années de jeunesse. On voit encore aujourd'hui les ruines de ce château (Fig. 3), qui fut une des premières constructions voûtées de l'Iran. La salle d'entrée et les salles latérales étaient surmontées de voûtes à tonnelle. Les murailles extérieures étaient sans fenêtres, mais munies d'arcatures et de colonnes en relief[1]. Dans la ville, Ardashēr avait fait construire un temple du feu, dont il existe aussi des ruines.

Cinq siècles et demi après la chute de l'empire des Achéménides, les Perses avaient reconquis la domination des peuples de l'Iran, et un nouvel empire oriental était né, qui allait de pair avec l'empire romain. La civilisation sassanide fut la continuation de celle des Arsacides et en fut en même temps le renouvellement et l'achèvement. La conservation des traditions de l'époque précédente se fait jour dans la langue, car le dialecte de Pārs, l'iranien du sud-ouest, qui devint la langue officielle du nouvel empire au lieu du dialecte iranien du nord-ouest dont s'étaient servi les Arsacides, empruntait de celui-ci une grande quantité de mots appartenant aux domaines divers de la civilisation[2]. Du reste, les rois sassanides du IIIe siècle de notre ère employaient, dans leurs inscriptions, le pehlvi arsacide avec le pehlvi sassanide.

Cependant, la province de Pārs et Stakhr, sa capitale, ne pouvaient pas servir de résidence au roi des rois. Par la nécessité de l'évolution historique, la Mésopotamie était devenue le centre de l'empire oriental. Le rôle politique de Babylone avait passé à Séleucie-Ctésiphon, comme il devait passer plus tard à Bagdad. Mais la grande puissance de l'occident était aux portes de la capitale. La ville de Ctésiphon était située hors du territoire iranien propre-

[1] Herzfeld dans Sarre-Herzfeld, Iran Felsreliefs, p. 128 sqq., et ZDMG 1926, p. 254. Dieulafoy (L'Art antique de la Perse, t. IV, p. 4 sqq.) voit à tort dans le château de Fīrūzābād un édifice achéménide.

[2] Voir ci-dessus, p. 42.

ment dit, dans le pays araméen, et le territoire arabe commençait à proximité des murs de Vēh-Ardashēr, (la nouvelle Séleucie fondée par Ardashēr au lieu de l'ancienne Séleucie détruite en l'an 165 par le général romain Avidius Cassius). Au delà de l'Euphrate, qui s'infléchit ici vers le Tigre et s'en rapproche à une distance de cinquante kilomètres environ, il se forma vers cette époque un royaume arabe, principauté vassale de l'empire sassanide, le royaume de Ḥira, qui deviendra le rempart de l'empire contre les bédouins nomades[1]. Au nord du désert syrien, un autre royaume arabe, celui des Ghassanides, était tributaire et allié des Romains[2].

Nos sources ne nous permettent pas d'approfondir la personnalité d'Ardashēr. Les chroniqueurs orientaux ne sont pas forts dans la peinture des caractères: ils nous donnent plutôt des types. Ceux des rois sassanides qui ont été sympathiques aux historiographes, créateurs des traditions qui nous sont parvenus par l'intermédiaire des auteurs arabes et persans, se présentent à nos yeux comme des rois vertueux, pieux, énergiques et plein de zèle pour favoriser le progrès matériel et spirituel de l'empire, et l'on cite d'eux des sentences et des maximes. Le portrait d'Ardashēr est peint dans ce style, et les sentences et les apophtegmes ne manquent pas non plus. D'ailleurs, l'œuvre de ce souverain témoigne de son mérite militaire, de sa force d'esprit, de ses grandes vues politiques et, en même temps, de son manque de scrupules et de l'indifférence qu'il a pour la vie des hommes. En peu d'années, il souda d'une main dure les parties peu cohérentes du royaume parthe en une unité ferme et solide, étendit sa domination sur des pays orientaux qui n'avaient pas reconnu la suzeraineté des Arsacides, et créa un organisme politique et religieux qui devait durer plus de quatre cents ans. Un trait qui revient toujours dans les descriptions orientales des bons monarques, c'est la fondation de

[1] G. Rothstein, Die Dynastie der Lahmiden in al-Ḥîra, Berlin 1899; G. Olinder, The Kings of Kinda, Lund 1927.

[2] Th. Nœldeke, Die Ghassânischen Fürsten aus dem Hause Ğafna's, Abhandl. d. Akad. d. Wiss. zu Berlin, 1887.

villes et de temples, la construction de canaux et d'autres œuvres d'utilité publique. Qu'Ardashēr ait été actif sous ce rapport, nous le savons non seulement des relations des chroniqueurs, mais une série de villes dont les noms sont composés avec celui d'Ardashēr en portent témoignage : la ville de Séleucie rebâtie sous le nom de Vēh-Ardashēr, puis Ardashēr-Khvarrēh, Rēv-Ardashēr et Rām-Ardashēr, toutes les trois dans la Perside, la ville d'Hormizd-Ardashēr, appelée plus tard Sūq-el-Ahwāz, dans la Susiane, l'ancienne ville de Mésène (Karkhā de Maishān), reconstruite sous le nom d'Astrābādh-Ardashēr, et celle de Vahishtābādh-Ardashēr, reconstruite au début de la période islamique sous le nom de Baṣra, etc.[1].

Au cours des temps, la légende met son nimbe autour de la tête du fondateur de la dynastie. Dans le petit roman appelé Kārnāmagh ī Ardashēr ī Pābhaghān[2], qui raconte les faits et gestes d'Ardashēr, on retrouve une série de traits de la légende du grand Cyrus[3]. Comme tueur de dragons, Ardashēr y a même assumé le rôle de Marduk, dieu national de la Babylonie antique : Marduk tue le monstre Tiāmat en faisant entrer un vent terrible dans sa gueule, Ardashēr verse du métal fondu dans la gueule du dragon Haftānbōkht, qui en périt misérablement.

[1] Ṭab., p. 820, Nœldeke, p. 19 sq. ; H. H. Schaeder, Ḥasan al Baṣrī, Der Islam, XIV, p. 31.

[2] Voir ci-dessus, p. 53.

[3] A. v. Gutschmid, ZDMG, t. 34, p. 586 sq.

CHAPITRE II.

L'ORGANISATION DE L'EMPIRE.

Traits caractéristiques de l'État sassanide. Classement social et politique du peuple. L'administration centrale. Le premier ministre. L'Église. Les finances. L'industrie, le commerce et les communications. L'armée. Les secrétaires d'État etc. L'administration des provinces.

Les historiens romains n'ont pas compris toute l'importance du changement opéré par l'avènement de la nouvelle dynastie. Dion et Hérodien mentionnent en peu de mots la victoire d'Ardashēr sur Ardavān. Les Romains ont vu que le nouvel empire était plus fort que l'ancien et, par conséquent, plus dangereux pour la paix des frontières orientales de l'empire romain, mais ils ne voyaient pas que le nouvel État était essentiellement différent de celui qu'il remplaçait, ou, en d'autres mots, qu'il formait le dernier étape d'une longue évolution, qui s'était préparée sous la surface hellénistique de l'empire peu cohérent des Arsacides. Les élements hellénistes furent en partie rejetés de l'organisme iranien, en partie absorbés et transformés, et, au moment où Ardashēr prend les rênes du gouvernement, le monde iranien commence à se présenter comme une unité nationale dont le caractère marqué se révèle de plus en plus dans tous les domaines de la vie intellectuelle et sociale.

Ainsi le changement dynastique ne fut pas seulement un événement politique, mais il marque l'apparition d'un nouvel esprit dans l'empire iranien. Les deux traits caractéristiques du système de l'État sassanide sont une forte centralisation et la création d'une église d'État. Si le premier trait est un retour aux traditions du

temps de Darius I, le second constitue une innovation, mais c'est là l'achèvement d'une évolution lente, tout comme la formation d'une église d'État shiite treize siècles plus tard.

Les conditions de la vie publique et l'organisation administrative de l'État sassanide ont subi des modifications diverses pendant les quatre siècles qu'a duré l'empire fondé par Ardashēr[1]. Mais, dans ses grands traits, l'édifice social et administratif construit ou achevé par le premier Sassanide est resté le même jusqu'à la fin de l'époque.

L'Avesta récent connaît trois états, celui des prêtres (*āϑravan-*), celui des guerriers (*raϑaēštar-*) et celui des agriculteurs (*vāstryō fšuyant-*)[2]. C'est là une division sociale de haute antiquité. Un seul passage (Y. 19. 17) mentionne un quatrième état, celui des artisans (*hūiti-*). Sous les Sassanides on trouve une nouvelle division en quatre états, les secrétaires étant entrés comme le troisième état, tandis que les agriculteurs et les artisans en constituent le quatrième. La division sociale s'étant ainsi accommodée à la situation politique, on a sous les Sassanides les quatre états suivants: 1. l'état ecclésiastique (*āsravān*), 2. l'état des guerriers (*artēshtārān*), 3. la bureaucratie (*dibhērān*), 4. le peuple (les paysans, *vāstryōshān*, et les artisans ou bourgeois, *hutukhshān*)[3].

[1] Nous décrirons les détails de ces changements dans leurs rapports avec les événements politiques.

[2] Comp. E. Benveniste, Les classes sociales dans la tradition avestique, JA, 1932, p. 117 sqq..

[3] Lettre de Tansar, Darmesteter p. 214 et 517—18, Minovi p. 12. Darmesteter se demande à tort si la dénomination des secrétaires comme troisième état n'est pas due à une confusion du traducteur (arabe ou persan). La chose est confirmée d'abord par un autre passage de la lettre (Darm. p. 215 et 520, Min. p. 14), où il est dit qu'un homme appartenant au quatrième état pouvait, par exception, être élevé à un des autres états, s'il se distinguait par une bonne morale et une dévotion éprouvée (caractère des prêtres) ou par la force et le courage (caractère des guerriers) ou par le mérite, la mémoire et l'intelligence, qualités qu'on demanderait plutôt aux secrétaires qu'aux agriculteurs. Ceci est donc bien conforme avec le fait que, dans la période qui précédait celle de Kavādh I et de Khusrō I, l'élection d'un roi était aux mains du grand mōbadh, du général en chef et du chef des secrétaires, c.à-d. des chefs des trois premiers états (ibid., Darm. p. 239 sqq. et 543 sqq.; Min. p. 38 sqq.). Enfin, Mas'ūdī (Tanbīh, p. 103) énumère les plus grands

Chacun de ces états est partagé en plusieurs classes, le clergé en juges (*dādhvar*), prêtres (la classe la plus basse et la plus nombreuse est celle des mages, *mōgh*, puis viennent les *mōbadhs*, les *hērbadhs*, et divers prêtres qui ont des fonctions spéciales), surveillants (*dastvar*) et précepteurs (*mōghan andarzbadh*). L'état militaire consiste en cavaliers et en fantassins, chacune de ces deux classes ayant son rang et ses fonctions propres. L'état des secrétaires est divisé en écrivains, comptables, rédacteurs de jugements, de diplômes, de contrats, biographes, les médecins, les poètes et les astrologues faisant également partie de cette catégorie. Le menu peuple enfin est composé des marchands, des cultivateurs, des négociants et de tous les autres corps de métier[1].

Chaque état a son chef, le clergé a son *mōbadhān mōbadh*, les guerriers leur *Ērān-spāhbadh*, les secrétaires ont leur *Ērān-dibhērbadh* (autrement nommé *dibhērān mahisht*), le quatrième état son *vāstryōshānsālār* (autrement nommé *vāstryōshbadh* ou *hutukhshbadh*). Chaque chef a sous ses ordres un contrôleur, chargé du recensement de son état, puis un inspecteur qui doit rechercher les revenus de chaque individu[2], enfin un instructeur (*andarzbadh*) « pour instruire chacun dès l'enfance dans un métier ou une science et le mettre en état de gagner tranquillement sa vie »[3].

Une autre division sociale des premiers temps de l'époque sassanide est sans doute un héritage de l'État parthe. Nous la trou-

fonctionnaires de l'empire sassanide à côté du vuzurg-framādhār ou grand vézir: 1. le *mōbadh* (chef des prêtres), 2. le *spāhbadh* (chef de l'armée), 3. le *dibhērbadh* (chef des secrétaires), 4. *le hutukhshbadh* (chef des artisans), appelé aussi *vāstryōshbadh* (chef des agriculteurs), ce qui concorde à merveille avec l'assertion de la lettre de Tansar. Selon le Kitābu't-tādj de Djāḥiẓ (éd. du Caire, p. 25), Ardashēr I divisa le peuple en quatre classes: 1. les chevaliers de race royale, 2. les ecclésiastiques et ceux qui servaient dans les temples du feu (les hērbadhs), 3. les médecins, les secrétaires et les astronomes, 4. les agriculteurs et les artisans.

[1] Lettre de Tansar, l. c.

[2] Texte de Minovi: « qui doit examiner leurs transgressions » (*daġal* pour *dakhl*).

[3] Lettre de Tansar. Darmesteter p. 217—18 et 522, Minovi p. 15.

vons dans l'inscription bilingue d'Ḥādjīābād, où le roi Shāhpuhr I nous fait le récit de son fameux coup de flèche, tiré en présence des *shahrdārān* (les princes de l'empire), des *vāspuhrān* (les chefs ou peut-être en général les membres des grandes familles), des *vuzurgān* (les « grands ») et des *āzādhān* (les « hommes libres » ou « nobles »)[1]. La relation entre cette division qui ne comprend que les classes privilégiées, et la division en états ne saurait être exactement définie; elle n'a pas toujours été la même. En somme, l'ordre des rangs était une chose très complexe.

La confusion et les contradictions apparentes dans la division sociale et politique de la nation sont en rapport direct avec le dualisme particulier entre le féodalisme et l'absolutisme bureaucratique que l'empire des Sassanides avait hérité des Parthes. C'est l'antagonisme de ces deux éléments qui caractérise l'évolution sociale et politique depuis Ardashēr Pābhaghān jusqu'aux jours des Khusrō.

Shahrdārān. Les membres de la première classe dans l'État sassanide portaient le titre de rois, ce qui justifiait le titre officiel du roi d'Iran, celui de « Roi des Rois ». Cette classe comprenait d'abord les princes vassaux qui régnaient dans les extrémités de l'empire, les roitelets qui s'étaient mis sous la protection du roi d'Iran, et à qui le grand roi avait assuré, en revanche, la royauté pour eux et leurs successeurs, avec l'obligation de mettre leurs troupes à la disposition de leur suzerain et, peut-être, de payer un

[1] *Shahrdārān* (orthographe historique: *shatrdārān; déjà* vers la fin de l'époque sassanide, la prononciation à été peut-être *shahryārān*) et *vāspuhrān* sont des formes pehlvies arsacides. *Vāspuhr* (idéogramme araméen *bar-baitā*) est une forme Vṛddhi (Bailey, BSOS, 1933, p. 75) de *vispuhr*, « fils de clan ». Comp. *vispati* > *visbadh* (p. 13 sqq.). Déjà sous les Achéménides on trouve בני ביתא (papyri araméens d'Elephantine). Les formes *vispuhr* et *vāspuhr* existent toutes les deux comme des mots d'emprunt en arménien, si l'arménien *sepuh* est réellement le *vispuhr* iranien; vāspuhr entre dans le nom d'une province, Vaspurakan (Nœldeke, Ṭabarī, p. 501; Benveniste dans la Revue des études arméniennes, t. IX, p. 9—10; comp. Herzfeld, Paikuli, glossary, no. 300).

certain tribut. La lettre de Tansar prête à Ardashēr cette parole-ci[1] : « Nous n'enlèverons le titre de roi à aucun de ceux qui viendront nous offrir leur soumission et resteront dans la grande voie de l'obéissance ». Parmi ces rois vassaux on comptait les rois arabes de Ḥīra[2]. Ammien Marcellin mentionne[3] dans la suite de Shāhpuhr II les rois des Chionites et des Albans. Il y avait en Mésopotamie un certain roi Pūlar (?), vassal de Shāhpuhr II, dont les enfants portaient des noms iraniens[4]. Le mot *satrap*, qui se trouve dans l'inscription de Paikuli, désigne probablement les kṣatrapa des Saces[5]. Dans les premiers temps de la domination sassanide, l'Arménie, avec des rois arsacides, était un État vassal du grand roi ; les margraves de l'Arménie et de la Géorgie conservèrent alors le titre de *bidhakkhsh* (bdeashkh)[6]. En l'an 430, l'Arménie devint une province de l'empire perse et elle fut placée sous le gouvernement d'un marzbān (margrave).

Les Sassanides maintinrent la division ancienne de l'empire en quatre toparchies. Dès le commencement du Vᵉ siècle, en tout cas, les toparques portèrent le titre de *marzbān*. Ces quatre grands marzbāns étaient du même rang que les familles royales susnommées et avaient également le titre de *shāh*[7].

A eux s'ajoutaient enfin les gouverneurs qui appartenaient à la maison sassanide. Selon l'ancienne coutume les fils du roi recevaient des gouvernements, et tout particulièrement les princes qui pouvaient espérer quelque jour monter sur le trône du grand roi,

[1] Darmesteter p. 210 et 513, Minovi p. 9.

[2] Baḥraïn, qui faisait partie de l'empire depuis Shāhpuhr II, était gouverné par un phylarque arabe, nommé par le roi de Ḥīra, mais qui avait à son côté, du moins dans les derniers siècles de l'époque sassanide, un grand dignitaire perse (Rothstein, p. 131 sq.).

[3] XVIII, 6, 22.

[4] Hoffmann, Auszüge, p. 10.

[5] Herzfeld, Paikuli, glossary, no. 706.

[6] Voir ci-dessus, p. 20. Comp. les formes géorgiennes *pitiakhshi*, *patiashkhi*, *patiashkh*, le grec *Πιτιάξης*, *Πιτυάξης*, *Πητιάξης*, le syriaque *aptakhshā* = *ϐπαζχος* du roi [Andreas]. Herzfeld, Paikuli, gloss., no. 214 et 781.

[7] Sur les marzbāns, voir ci-après, les remarques sur l'administration des provinces.

devaient s'exercer, par le gouvernement d'une province importante, au métier de roi. Deux frères de Shāhpuhr I, Ardashēr et Pērōz, furent respectivement gouverneurs de Kermān et de Kūshān; le dernier d'entre eux portait le titre de grand roi des Kūshāns[1]. Parmi les rois sassanides, Shāhpuhr I, Hormizd I, Vahrām I et Vahrām II, avant leur avènement au trône, ont été gouverneurs du Khorassan et rois des Kūshāns[2], Vahrām III a été gouverneur du Sistan (titre: Saghānshāh), Ardashēr II gouverneur d'Adiabène, Vahrām IV de Kermān (titre: Kermānshāh), et Hormizd III du Sistan (Saghānshāh)[3]. Les grands, désirant exclure Vahrām V de la succession, ont prétexté qu'il n'avait pas encore gouverné une province, de sorte qu'on ne savait pas ce qui en était de lui[4]. Mais pour des raisons d'ordre politique ces gouverneurs de race royale n'étaient pas considérés comme titulaires de charges héréditaires[5]; il fallait en effet que le grand roi pût les déplacer selon qu'il le jugeait compatible avec les intérêts de l'État. Pour ceux-ci, comme pour les grands marzbāns, le nom de roi n'était qu'un titre qui les plaçait au premier rang de la haute société.

Les princes royaux était obligés de se rendre à la cour, chacun à son tour, pour présenter leurs devoirs[6], mais ils ne devaient pas y avoir de fonction déterminée, « car s'ils prétendaient aux fonctions, ils tomberaient dans les querelles, les luttes, les conflits, les intrigues, toute leur dignité se perdrait, et ils seraient dégradés aux yeux de l'opinion ».

1 Pērōz, voir Herzfeld, Paikuli, gloss. no. 811. Un troisième frère de Shāhpuhr, Mihrshah, « roi de Mésène », est mentionné dans un fragment manichéen, M. 47.

2 Herzfeld, Paikuli (pp. 41, 45, 47, 48), et Kushano-Sasanian Coins dans les « Memoirs of the Archeolog. Survey of India, No. 38.

3 D'autres titres composés avec *shāh* sont énumérés par Herzfeld, Paikuli, gloss. no. 632.

4 Ṭabari, p. 858, Nœldeke, p. 91.

5 Lettre de Tansar, Darmesteter pp. 210 et 513 et la note de l'éditeur; Minovi, p. 10.

6 Lettre de Tansar, Darmesteter pp. 210 et 513, Minovi p. 10. Notez que les shahrdārs étaient présents à la cérémonie solennelle du coup de flèche de Shāhpuhr I.

Vāspuhrān. Les Sassanides avaient hérité du système féodal des Arsacides. Aussi, dans le nouvel empire fondé par Ardashēr, retrouvons-nous à la seconde place dans l'ordre des rangs, la classe puissante des chefs de clan, à la tête desquels sont les sept familles privilégiées[1]. Parmi celles-ci, trois au moins ont occupé cette place proéminente déjà sous les Parthes: K ā r ē n, S ū r ē n et A s p ā h b a d h, qui tous sont du sang des Arsacides et portent le surnom de P a h l a v, c.-à-d. « Parthe »; la descendance de la dynastie parthe était considérée comme une marque de distinction, de sorte que d'autres parmi les sept familles privilégiées de la période sassanide, à savoir la famille de S p a n d i y ā d h et celle de M i h r ā n, s'attribuèrent de même une extraction arsacide[2].

[1] Voir Nœldeke, Ṭabarī p. 437. Les membres de ces sept familles avaient en Iran le droit de porter la couronne, étant, par leur origine, les égaux des rois d'Iran ; seulement leurs couronnes étaient plus petites que celles des rois sassanides (Bal'ami, Zotenberg, III, p. 448).

[2] Selon Moïse de Khorène, le roi des Parthes Arshavir, qui est identique à Phraate IV, aurait eu trois fils : Ardashes (Artaxerxe), Kārēn et Sūrēn, et une fille nommée Koshm (ce dernier nom est, selon l'avis de M. Marquart, un travestissement du nom de province Kōmish, c.-à-d. la Comisène, voir ZDMG. 49 p. 639). Le premier des fils devint le successeur de son père (il est donc identique à Phraate V), les deux autres furent les auteurs des races qui portèrent leurs noms ; la fille se maria avec un « général de tous les Iraniens », après qui sa race eut le nom d'Aspahapet Pahlav. Aspahapet est l'ancien *spādhapati,* pehlvi *spāhbadh,* prononcé *əspāhbadh*. Le même mot avait été adopté en arménien dans la forme *sparapet*. Ce mot-ci, qui était devenu le nom appellatif de « général », se trouve déjà au Ve siècle avec une voyelle prosthétique : *asparapet,* ainsi chez Lazare de Pharp [Andreas]. *Aspahapet* se trouve chez Procope : Ἀσπεβέδης, chez Photios : Ἀσπενέδης. C'est le Ἀσπέτιος de Théophane. Théophylacte mentionne (IV 3, 5) Ἀσπαβέδης, parent de Khusrō II, père de Vindōē et de Vistahm ; comp. aussi Nœldeke, p. 273, note 1. Voilà tout ce que nous offrent les Byzantins. Puis, chez un auteur ecclésiastique, Kyrill, nous trouvons encore Ἀσπέβετος. Le *Aspabar* syrien est évidemment une faute de copiste pour *Aspabad,* qui est le même que *Aspāhbadh*. Aspabar ne se trouve que dans le roman de Julien publié par Hoffmann. [Andreas]. Ṭabarī nomme formellement Spāhbadh parmi les sept familles (voir la restitution de Marquart du texte altéré, ZDMG. 49 p. 635). — D'ailleurs la notice de Moïse n'est pas historique : on sait qu'un Sūrēn a été l'adversaire de Crassus, dont l'expédition eut lieu pendant le règne du père et prédécesseur de Phraate IV. Mais en tout cas l'existence de ces trois familles comme des grands feudataires est assurée longtemps avant l'avènement des Sassanides. — La filiation généa-

La première des sept est la famille régnante, celle des Sassanides[1]. Les autres sont les cinq susnommées: Kārēn Pahlav, Sūrēn Pahlav[2], Aspāhbadh Pahlav, Spandiyādh, Mihrān, et, peut-être, Zīk[3]. D'après Ṭabarī (Nœld. p. 437), Kārēn résidait aux environs de Nihāvand (en Médie), Sūrēn en Sistan, Spandiyādh aux environs de Raï (Ragha, près du Téhéran moderne), et Aspāhbadh en Dehistān en Gurgān. D'autre part, nous savons que Sōkhrā de la famille

logique de la famille de Spandiyādh avec les Arsacides est évidemment établie plus tard, quand la connaissance de l'histoire des Arsacides s'était déjà évanouie; dans l'arbre généalogique d'un membre de cette famille (Mihr-Narsē, voir Ṭab., p. 868—69, Nœldeke p. 109) on trouve Dārā (Darius III) et son fils Kay Ashk (c.-à-d. Arsace avec le titre royal préhistorique de Kavi > Kay) et après lui quelques noms qui n'appartiennent pas à la famille des Arsacides (tout au plus, peut on voir dans Sīsanabrūh un défigurement de Sanatruk sous l'influence du nom précédent Sīspadh). Du reste, la table généalogique du Kārēnide Sōkhrā, donnée Ṭab., éd. p. 877—78, Nœldeke p. 127—28, porte absolument le même caractère d'être faite à une époque relativement récente. — Probablement que la descendance arsacide de la famille Mihrān est également apocryphe. C'est, sans doute, une observation très juste de M. Marquart (ZDMG. 49 p. 633) que le héros légendaire Milādh doit son origine à quelque prince ou roi parthe du nom de Mithridate, mais il ne s'ensuit pas que la descendance de la famille Mihrān de Gurgēn, fils de ce Milādh, révèle quelque relation avec un des Mithridate de l'histoire.

[1] Le prince Pērōz, frère de Shāhpuhr I, est appelé *vāspuhr ī Sāsānaghān*, « Vāspuhr des Sassanides », voir Herzfeld, Paikuli, pp. 45 et 49.

[2] Chez Faustus de Byz. on trouve deux Sūrēn qui portent le surnom de Pārsīgh (Perse). Ils ont appartenu, peut-être, à une ligne cadette des Sūrēn Pahlav.

[3] Selon Menandre, Zikh était une des dignités les plus hautes chez les Perses (Corp. script. hist. Byz., Pars I p. 374); mais il est bien commun que les auteurs byzantins confondent les noms de famille et les titres des Perses: ainsi Zosime appelle Sūrēn une *ἀρχή*, et Procope, considérant Mihrān comme un titre, dit que le général Pērōz fut fait *Μιρράνης*. Hübschmann (Armen. Gramm. I p. 41) a fait remarquer que Zik — ainsi chez Faust. de Byz., *Ζηκᾶς* chez Agathange, — doit avoir été regardé par ces deux auteurs comme un nom de famille, le titre spécial du Zīk en question étant ajouté. Zīk et Kārēn (*Ζηκᾶς* et *Καρινᾶς* chez Agathange) étaient deux des principaux généraux de Shāhpuhr II; ils ne sont pas identiques à Cylaces et Artabannes, Amm. Marc. 27. 12. 5 (v. Marquart, Philologus t. 55, p. 213 sqq.). Pour les membres connus de la famille de Zīk, voir le « Namenbuch » de Justi, et comp. Herzfeld, Arch. Mitt. IV, p. 57, n. 2.

des Kārēn était originaire de Shiraz du canton d'Ardashēr-Khvarrēh (Ṭab. éd. pp. 873 et 877, Nœld. pp. 121 et 126), c.-à-d. de la Perse proprement dite; qu'une rivière près de Raī et un village près de Nichapour étaient nommés du nom de Sūrēn (Nœldeke, Ṭab. p. 439); que Mihr-Narsē de la race de Spandiyādh était originaire du village d'Ābruvān du district de Dasht-ī-Bārēn du canton d'Ardashēr-Khvarrēh dans la Perside, et qu'il avait hérité de ses ancêtres ce village et celui de Gireh dans le canton voisin, canton de Shāpūr (Ṭab. p. 870, Nœld. p. 111). Des membres de la famille Mihrān, Vahrām Tchōbēn (Ṭab. p. 992, Nœld. p. 270) et Pīrān-Gushnasp Grégoire (Hoffmann: Auszüge p. 78) sont originaires de Raī, mais la rivière Mihrān dans la Perside est nommée d'après cette famille (Nœldeke, Ṭab. p. 140)[1]. J'en conclus que les possessions des vāspuhrs ont été dispersées dans les différentes parties du royaume, peut-être notamment dans les pays médo-parthes qui avaient formé le noyau de l'empire des Arsacides, et dans la Perse proprement dite, pays d'origine des Sassanides, où les terres de ces familles se touchaient de très près, et que la formation de vastes possessions indivisées n'a pas été possible. C'est là aussi, probablement, une des causes principales du fait que les grands seigneurs, au cours de cette période, prennent de plus en plus le caractère d'une noblesse de robe et de cour en perdant celui d'une vraie noblesse féodale. La relation antique des vāspuhrs avec le village (vis) ne se perd pas tant que la société ancienne existe: quand le lieu d'origine d'un de ces

[1] Pour les membres des familles de Kārēn, de Sūrēn et de Mihrān, voir les notes de Nœldeke, Ṭab. pp. 127—28, 438—39 et 139—40. Sūrēn, voir Herzfeld, Paikuli, glossary, no. 715. Les énumérations des noms sont complétées par Justi (Namenbuch, art. Kârên, Sûrên, Mithrâna). Pour Aspāhbadh, voir Justi, art. Spâdapati, et Herzfeld, Paikuli, gloss., no. 727. Pour Spandiyādh (la forme persane Isfandiyār est due à une fausse lecture), voir Nœldeke, p. 439. Comp. en outre Marquart, ZDMG, 49, p. 633 sqq., et Ērānšahr, p. 71, et Herzfeld, Arch. Mitt. IV, p. 64 sqq. Hormizdān, le général bien connu de Yazdgard III, appartenait à une des sept maisons, nous ne savons pas laquelle; sa mère était originaire d'une localité de la Susiane et le gouvernement de cette province, qui renfermait soixante-dix villes, était héréditaire dans sa famille (Ṭabarī, p. 2538 et 2543; Bal'ami, Zotenberg, III, p. 447 sq.).

seigneurs terriens est mentionné, c'est généralement un village qu'on nomme.

Probablement la haute noblesse féodale n'a pas été formée exclusivement par les sept grandes familles. Faustus de Byzance mentionne[1] un général du nom de Dmavund, dont le nom de famille était Kāūsaghān. Nombre de patronymiques ayant la terminaison -ān désigneraient des familles feudataires ou des lignes de telles familles. Mais, en somme, les parties du pays qui étaient entre les mains de la haute noblesse comme fiefs ne couvraient guère une étendue considérable, par comparaison avec la superficie qui dépendait directement de l'État et qui était administrée par les gouverneurs royaux.

Nous n'avons pas de renseignements précis sur les privilèges dont jouissaient les feudataires; nous ne savons pas, si le gouvernement royal a eu quelque autorité sur les fiefs situés dans son gouvernement, si ceux-ci ont eu immunité pleine ou partielle etc. Ce qu'il y a de certain, c'est que les manants ont dû payer des impôts soit au seigneur soit à l'État, soit encore à tous les deux, et qu'ils ont été obligés au service militaire sous le commandement du seigneur.

Sous les Sassanides, nous retrouvons l'ancienne coutume que certaines charges appartenaient par héritage aux chefs des sept premières familles. Théophylacte (III, 8) nous fait savoir quelles étaient ces charges héréditaires: « La famille appelée Artabides possède la dignité royale, et elle a aussi la charge de mettre la couronne sur la tête du roi; une autre est préposée aux affaires militaires; une autre surveille les affaires civiles; une autre vide les litiges de ceux qui ont une querelle sur quelque chose, et qui désirent un arbitre; la cinquième commande la cavalerie, la suivante perçoit l'impôt des sujets et a la surveillance des trésors royaux, et la septième prend soin des armes et de l'équipement militaire ».

Ἀρταβίδης est une défiguration d' *Ἀργαβίδης* = Argabadh, ou Hargabadh, mot qui signifiait à l'origine le commandant d'un

[1] Langlois, I, 262.

château fort[1], et qui fut plus tard la désignation d'une charge militaire très importante. Ardashēr Pābhaghān portant ce titre, il fut attaché, dans le nouvel empire, à la famille royale comme le plus haut titre militaire[2].

Des six autres charges héréditaires énumérées par Théophylacte, trois sont militaires, trois civiles. Les charges militaires sont celles de préposé aux affaires militaires[3], de général de la cavalerie[4] et d'administrateur des magasins (*Ērān-ambāraghbadh*)[5], la septième de la série donnée par Théophylacte. Les charges civiles sont celles de préposé aux affaires civiles, désignation assez obscure, de juge arbitral, et de chef de la perception

[1] Nœldeke, Ṭab., p. 5 n. 1 et 3; Herzfeld, Paikuli, gloss., no. 416. La supposition de Justi, acceptée par Bartholomae (Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten, I, p. 16), que le titre en question dérive du mot *ark*, « château fort », est mise en doute par M. Herzfeld.

[2] Abharsām est Argabadh sous Ardashēr I (passage de Ṭabarī, p. 823, Nœldeke, p. 27, corrigé par Marquart, voir Herzfeld, Paikuli, gloss. no. 416, et Christensen, AO, tome X, p. 43 sqq.). Mihr-Shāhpuhr porte le même titre sous Yazdgard I (Labourt, p. 97).

[3] Le « préposé aux affaires militaires » serait l'Ērān-spāhbadh; aussi, dans mon « Empire des Sassanides » (p. 27), j'ai identifié ce grand dignitaire à l'Ērān-spāhbadh. Cependant, il est peu probable que la nomination à la charge de maréchal d'Iran ou de ministre de la guerre ait dépendu du hasard de l'hérédité. On pourrait supposer plutôt, qu'il s'agit ici d'un charge militaire à compétences plus restreintes, à savoir de la dignité de *kanārang* (Procope, Bell. pers. I. 6: χαναράγγης = στρατηγός; qanaraq en syrien, Michel le Syrien, trad. de Chabot, II, p. 158), dignité qui était, selon Procope, héréditaire dans une certaine famille. Kanārang était le titre spécial du marzbān de la région d'Abharshahr (dont le chef-lieu était Nichapour), marche toujours exposée aux invasions des barbares (Marquart, Ērānšahr, p. 74—75; Herzfeld, Arch. Mitt., II, p. 110). Sous Yazdgard III, pendant les guerres contre les Arabes, le marzbān de Tūs est désigné sous le titre de kanārang (Ṯaʿlibī, éd. Zotenberg p. 743 et Balāḏurī éd. de Goeje, p. 405, ligne 7 ou le mot est faussement vocalisé). Les lexicographes néopersans citent le mot kanārang avec la signification de « gouverneur de province ».

[4] Que le titulaire de cette charge ait été *aspabadh* (L'Empire des Sassanides, p. 27) est incertain. Un titre comme **aspvārbadh, *asvārbadh*, serait plus vraisemblable.

[5] Voir Nœldeke, Ṭab., p. 444; Herzfeld, Paikuli, gloss., no. 66.

des impôts et d'inspecteur des trésors royaux[1]. La notice de Théophylacte se rapporte à la dernière période de l'époque sassanide.

Il est difficile de décider, à quelle famille chacune des charges appartenait. On sait que la dignité d'argabadh était attachée à la maison sassanide, et on peut supposer que le poste de général de la cavalerie appartenait à la famille d'Aspāhbadh. Enfin, du fait que les noms de Sūrēn et de Mihrān figurent souvent parmi les chefs des armées iraniennes, on pourrait en conclure peut-être, que chacune de ces deux maisons avait eu une des deux autres charges militaires; mais ce n'est là qu'une supposition, dont les preuves nous font défaut. Quant à la distribution des charges civiles nous n'en savons absolument rien.

Tout bien considéré, les charges héréditaires étaient des postes très importants, il est vrai, mais non pas les plus hauts et les plus importants. En effet il n'est pas vraisemblable que les premiers postes de l'empire, ceux de premier ministre, de général en chef de toutes les troupes du roi etc., dussent se transmettre par héritage, et que le roi n'eût pas à faire le choix de ces conseillers, mais qu'il pût seulement, pour se débarrasser de tel haut fonction-

[1] Je ne crois pas que cette dernière charge soit identique à celle de « directeur général des impôts » (*vāstryōshānsālār*). Ṭabarī (Nœld. p. 110), nommant les grands postes que le ministre Mihr-Narsē procura à ses trois fils, dit que le puiné, Māh-Gushnasp, était possesseur de la charge de vāstryōshānsālār durant tout le règne de Vahram V. Si ce poste avait été héréditaire, il aurait fallu que Māh-Gushnasp fût l'aîné. On pourrait croire à quelque inexactitude de la part de Ṭabarī (à un autre endroit, Nœld. p. 112, il nomme les fils dans un autre ordre, Māh-Gushnasp occupant toutefois la dernière place) ; mais si l'on suppose que Māh-Gushnasp, étant réellement l'aîné, avait hérité de la charge de vāstryōshānsālār, il s'ensuivrait que Mihr-Narsē et son père Varāzagh auraient eu la charge avant lui. Or Dinâwarī (éd. Guirgass p. 57) mentionne un certain Gushnaspādhār comme « chancelier de l'impôt foncier », ce qui veut dire indubitablement vāstryōshānsālār, après la mort de Yazdgard I, c.-à-d. du vivant de Mihr-Narsē. Et même si l'on voulait rejeter l'assertion de Dināwarī, cette difficulté subsiste, que Māh-Gushnasp aurait reçu la charge héréditaire de sa famille du vivant de son père, ce qu'on n'a pas lieu de supposer, je crois. — On pourrait penser à la charge de *vāspuhraghān āmārkār*, « percepteur des impôts des vāspuhrs ». Ce haut fonctionnaire est mentionné dans les sources arméniennes, et il est dit à une certaine occasion, que les impôts d'Ispahan étaient rassemblés dans sa maison (v. Hübschmann : Armen. Gramm. I p. 178).

naire le faire tuer pour lui faire succéder son fils aîné. Une telle institution aurait été incompatible avec le gouvernement absolutiste qui était en effet la base de l'État sassanide, et elle aurait, en peu de temps, amené la ruine de l'empire[1]. Les charges héréditaires dans l'empire sassanide étaient des places d'honneur marquant la position privilégiée des sept premières familles[2], mais leur puissance reposait également sur les revenus de leurs fiefs et — surtout pour la période antérieure à Kavādh et à Khusrō I — sur la force du lien féodal entre elles et leurs sujets, et enfin sur ce fait que leur accès facile auprès du roi des rois leur donnait une certaine prérogative pour la nomination aux plus hautes charges de l'empire.

Encore longtemps après la chute des Sassanides et de l'ancienne société, les vāspuhrs se maintenaient dans la Perside. Ibn Ḥauqal écrit au 10e siècle ap. J.-C.: « Dans le Pārs il y a une bonne tradition et coutume relativement aux affaires de la population, à savoir l'excellente chose que l'on honore les membres des vieilles familles (*ahlu'l-buyūtāt* = *vāspuhrān*), et vénère les races les plus distinguées, et parmi celles-ci il y a des familles qui possèdent par héritage la direction des dīvāns (bureaux d'administra-

[1] Dans le royaume arabe de Ḥīrā, la place de vézir (ridf) aura été héréditaire dans la famille de Yarbū', en compensation de l'abandon des prétentions à la couronne de Ḥīrā (selon Djauharī, voir Enger ZDMG. XIII p. 240, comp. Rothstein, p. 112 et 133). Voilà le système iranien porté au delà des limites raisonables! Cela n'aurait guère été possible que dans un petit État comme Ḥīrā, placé sous la surveillance et la protection d'un grand empire.

[2] Il est possible que la coutume observée par les rois achéménides ait existé aussi sous les Sassanides: que les rois des rois prenaient leurs femmes de préférence de leur propre famille ou des six autres maisons privilégiées. La mère de Khusrō II était de la maison d'Aspahbadh, sœur de Vistahm et de Vindōe (Nœld. p. 273). Mais en tout cas ce n'était pas une règle sans exception. Yazdgard I épousa la fille du rēsh gālūtā des juifs; Khusrō I avait pour femme la fille du khāgān des Turcs, et Khusrō II se maria avec une princesse byzantine. Que, d'autre part, des princesses sassanides pussent se marier dans les six premières familles, c'est ce que prouve le fait que le fils d'une sœur de Khusrō II portait le nom de Mihrān (Nœld. p. 140). Jean le Mamiconien mentionne aussi un général du nom de Vakhtang et son frère Sūrēn comme les oncles de Khusrō II (Langlois I, pp. 370 sqq. et 373).

tion) depuis les temps anciens jusqu'à nos jours »[1]. Mas'ūdī mentionne également les *ahlu'l-buyūtāt* de Pārs.

Vuzurgān. Dans la chronique sassanide qui nous est restée en partie dans l'œuvre de Ṭabarī, on rencontre presque à chaque page l'expression « les grands et les nobles ». Chaque fois qu'un nouveau roi est monté sur le trône, « les grands et les nobles » se rassemblent pour lui rendre hommage et entendre le discours par lequel il s'introduit auprès de son peuple. Ce sont eux qui détrônent Ardashēr II et qui tuent Shāhpuhr III[2]. Quelques « grands et nobles » s'engagent à exclure la postérité d'Yazdgard I du trône[3], et dans les pourparlers suivants avec le roi arabe Mundir sur la succession au trône ce sont « les grands et les nobles » qui agissent[4]. Quelquefois on trouve la combinaison « les grands et les hommes distingués »[5]. Les expressions arabes *ahlu'l-buyūtāt* (les nobles), *el-'uẓamā* (les grands) et *el-ashrāf* (les hommes distingués) sont des traductions littérales des termes phelvis *vāspuhrān, vuzurgān* et *āzadhān*[6]. Parfois « les grands » figurent seuls[7]. D'après le rôle que jouent « les grands » à travers l'histoire de la période sassanide, et étant donné qu'ils apparaissent régulièrement à côté de la noblesse terrienne, il n'y a guère de doute sur la question de savoir à qui il est fait allusion : ce sont les grands officiers de l'empire, les plus hauts représentants de la bureaucratie. Les vuzurgān ont compris les ministres, les chefs de l'administration[8].

Āzādhān. La portée de ce terme est encore bien incertaine. Il est à supposer que *āzādhān* (« les hommes libres ») ait été

[1] BGA, II, p. 207 sq.

[2] Ṭab. p. 846, Nœldeke p. 70 et 71.

[3] Ṭab. p. 858, Nœldeke p. 91.

[4] Ibid. p. 850 sqq., Nœldeke, p. 92, 93, 94, etc.

[5] Ṭab. pp. 835, 871, 883, Nœldeke pp. 50, 113, 133.

[6] Nœldeke Ṭab. p. 71 n. 1. Pour *ahlu'l-buyūtāt* comp. la forme *bar-baitā-n* qui sert d'idéogramme à *vāspuhrān*. Entre les combinaisons analogues qui se trouvent chez Ṭabarī, on remarque « les plus honorés et les grands » (en arabe : *el-vudjūh we'l-uẓamā,* (p. 999, Nœld. p. 282).

[7] Ṭab. pp. 834, 846, 1045, 1061, Nœld. pp. 48, 69, 361, 386.

[8] Voir ci-après : l'administration centrale.

à l'origine un nom que les conquérants aryens se sont arrogé vis-à-vis des aborigènes subjugués. Sans doute les races se sont mêlées en quelque mesure, et ce mélange des races a fait descendre nombre de familles d'Aryens libres dans la classe asservie des paysans et celle peu considérée des bourgeois. D'autres vicissitudes, les conséquences des guerres, les dettes, le partage continu des terres etc. auront contribué à cette évolution. Parmi les familles aryennes qui se sont conservées relativement pures, quelques-unes ont monté dans le petit cercle puissant des vāspuhrs, tandis que les autres ont formé la classe de la noblesse inférieure, qui est assez nombreuse sous les Sassanides, et qui se trouve dispersée dans tout le royaume, fonctionnant, en grande partie, comme des membres inférieurs de l'administration des provinces. Ce sont eux qui doivent avoir conservé le nom commun d'āzādhān.

C'est probablement dans cette classe qu'il faut placer les chevaliers, la fleur de l'armée sassanide. Un passage de l'Histoire de Ya'qūbī[1], qui traite de l'ordre des rangs vers le temps de Yazdgard I, au commencement du V[e] siècle[2], nous informe que les officiers de l'armée étaient appelés des chevaliers. Il est à supposer que la plupart des chevaliers ont vécu, en temps de paix, sur leurs terres, cultivant leurs champs et s'occupant de leurs paysans.

Il était bien naturel pour un peuple qui avait eu, dès les temps les plus reculés, le goût de l'équitation, et qui était rempli de tendances chevaleresques, que l'état de la chevalerie fut le premier en considération et en rang après la haute noblesse, relativement peu nombreuse. Et nous verrons que, plus tard, le titre de chevalier aura une valeur sociale encore plus grande[3].

D'autre part, les classes de la noblesse inférieure, que l'on embrassait sous les noms de *kadhagh-khvadhāyān*[4], « chefs de mai-

[1] Ed. Houtsma, I, p. 202.

[2] Voir le chap. VI et l'excursus II.

[3] Chap. VIII.

[4] Voir Herzfeld, Paikuli, gloss. nos. 567—570; comp. Bartholomae, Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten, III, p. 34 sqq.. Ce nom de classe social et politique correspond à l'ancien terme *mānbadh* des livres religieux (voir ci-dessus, p. 15. Kadhagh-khvadhāy comme désignation des princes de l'époque arsacide, voir ci-dessus, p. 17).

son », et de *dēhkānān*[1], « chefs de village », trouvaient leur puissance dans la possession héréditaire de l'administration locale. Comme des rouages indispensables au mécanisme de l'État, les dēhkāns apparaissent peu dans les grands événements historiques, mais ils ont eu une importance inappréciable comme la base solide de l'administration et de la structure de l'État. Les dēhkāns se subdivisaient en cinq classes, qui se distinguaient par des vêtements différents[2]. Selon la définition du Mudjmilu't-tawārīkh les dēhkāns sont « des chefs, des propriétaires de terres et de villages[3] » ; mais le plus souvent, la superficie de terre à colonage qui appartenait par héritage à la famille du dēhkān ne semble pas avoir été très considérable, et parfois le dēhkān lui-même n'aurait été autre que le premier paysan du district[4]. Le dēhkān n'a donc pas, vis-à-vis de la population des paysans, la même position que les seigneurs terriens de la haute noblesse : il n'est que le représentant du gouvernement devant les paysans de l'État. La fonction principale des dēhkāns à cet égard était la perception des impôts, et c'est surtout grâce à leur connaissance du pays et de la population que le pays, bien peu fertile, en général, a pu supporter les frais entrainés par le train luxueux de la cour et les guerres coûteuses, sans que le fardeau en fût trop lourd. Et, après la conquête arabe, les vainqueurs, malgré leurs extorsions brutales, ne parvinrent à arracher à l'Iran les sommes d'argent que les rois sassanides en avaient recuillies, qu'en s'alliant aux dēhkāns[5].

1 Le terme *dēhkān* devient général, à ce qu'il semble, vers la fin de la période sassanide et subsiste dans les temps islamiques. On faisait remonter la classe des dēhkāns à Vēghard, frère du roi légendaire Hōshang (Christensen, Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens, I, pp. 144, 150, 151, 153, 155, 159).

2 Mas'ūdī, Murudj, II, p. 241.

3 Voir Mohl, Le livre des rois, trad. I, Introd., p. 7.

4 Nœldeke, Ṭabarī, p. 440.

5 Voir van Vloten, Verhand. d. koninkl. Akad. van Wetenschapen, Amsterdam, 1892, p. 13 sqq.

L'ADMINISTRATION CENTRALE.

Le premier ministre.

Le chef de l'administration centrale était le grand vézir, dont le titre était d'abord *hazārbadh*. Déjà sous les Achéménides l'*hazārapati* (χιλίαρχος, originairement le chef du corps de garde de mille hommes) était devenu le premier fonctionnaire de l'empire, celui par lequel le roi dirigeait l'État[1]. Ce nom se continua à travers la période parthe jusque dans l'époque sassanide. Les Arméniens désignent le premier ministre de l'Iran sous le nom *d'hazarapet dran Ariats* (« chiliarche à la Porte de l'Iran »), et dans une lettre à Mihr-Narsē, premier ministre de Yazdgard II, ils le qualifient de « hazarapet de l'Iran et du Non-Iran »[2], tandis que lui-même s'était appelé, en écrivant aux Arméniens, le *vuzurg-framādhār*[3] de l'Iran et du Non-Iran »[4]. Nous savons de Ṭabarī (Nœld. p. 111) que c'était là son titre officiel; et des passages de Mas'ūdī et de Ya'qūbī attestent suffisamment que le titre de vuzurg-framādhār a été la dénomination du grand vézir jusqu'à la fin de l'époque sassanide. *Dar-andarzbadh* (« conseiller ou précepteur de la cour ») semble avoir été une autre dénomination du vuzurg-framādhār[5].

[1] Chiliarchus qui secundum gradum imperii tenebat (Nepos: Conon, chap. III). Sous Alexandre, Héphaistion avait eu ce titre, plus tard Perdiccas. Antipater fit Cassandre chiliarche sous la régence de Polysperchon, et Diodore (XVIII, 48) y ajoute la notice, que le chiliarche était le premier en rang sous les rois de Perse (voir Marquart, Philologus t. 55, p. 227 sqq., et l'art. χιλίαρχος dans la « Realencyklopädie » de Pauly-Wissowa). Le titre d'hazārbadh se trouve encore dans l'inscription de Paikuli (Herzfeld, gloss. no. 382).

[2] Par analogie avec le titre du grand roi: « Roi des Rois de l'Iran et du Non-Iran ».

[3] En arménien vzurg-hrama[na]tar (v. Hübschmann: Arm. Gramm. I, p. 182—83). La signification en est « le grand commandeur » (v. Herzfeld, Paikuli, gloss. no. 435). Isolé, le mot *framādhār*, « commandeur », « prévôt » est employé pour désigner un fonctionnaire supérieur dans le clergé zoroastrien, qu'on ne sait plus identifier (West, Pahlavi Texts, I, p. 145, II, p. 152 et 276.

[4] Elisée, Langlois, II, pp. 190 et 192.

[5] Voir Excursus II; comp. Herzfeld, Paikuli, gloss. no. 100: dar-andarzbadh = Andarzbadh de Ctésiphon.

Parmi les titulaires de ce poste on connaît A b h a r s ā m sous Ardashēr I[1], K h u s r ō - Y a z d g a r d sous Yazdgard I[2], M i h r - N a r s ē surnommé H a z ā r b a n d a g h (« celui qui possède mille esclaves ») sous Yazdgard I et Vahrām V[3], S ū r ē n P a h l a v sous Vahrām V[4].

Nous avons peu de renseignements directs sur le ressort et le pouvoir du vuzurg-framādhār. Il va sans dire qu'il devait non seulement diriger les affaires d'État sous le contrôle du roi et, en grande partie, de sa propre initiative, mais aussi remplacer le roi, quand celui-ci était en voyage ou à la guerre[5]. Les négociations diplomatiques étaient de son ressort, il pouvait même avoir un commandement militaire[6]. Bref, comme conseiller principal du roi, il embrassait toutes les parties du mécanisme de l'État et pouvait intervenir partout[7]. Le vuzurg-framādhār idéal était un homme d'une culture d'esprit parfaite, distingué dans sa conduite, dépassant ses contemporains en tout[8], un homme qui réunissait un caractère noble et prudent et une sagesse théorique et pratique[9], et qui était capable d'influer sur un roi qui se serait laissé guider par ses mauvais instincts[10].

Du reste, la charge de grand vézir dans la forme connue du temps du califat, la forme qu'elle conserva dans tous les États islamiques, est un emprunt direct de l'État sassanide[11], aussi les notices que donnent les théoriciens arabes de la politique sur la position du grand vézir, ont-elles de la valeur, en

[1] Ṭabarī, p. 816, Nœldeke, p. 9; Christensen AO, X, p. 43 sqq. Abharsām était en même temps Argabadh; il a donc appartenu à la famille des Sassanides.

[2] Labourt, p. 97.

[3] Ṭabarī, p. 849 et 868 sq., Nœldeke p. 75 sqq. et 108 sqq.

[4] Lazare de Pharbe, Langlois II, p. 270.

[5] Ṭabarī, p. 866 sq., Nœldeke p. 106.

[6] Ṭabarī, p. 868, Nœldeke p. 106.

[7] Au cours du VIe siècle, les compétences du vuzurg-framādhār ont diminué; voir le chap. VII et l'excursus II.

[8] Ṭabarī, p. 849, Nœldeke p. 76.

[9] Le type de Vuzurgmihr, voir Christensen, AO, VIII, p. 81 sqq..

[10] Ṭabarī, p. 849, Nœldeke p. 77.

[11] Voir Enger, ZDMG, XIII, p. 240.

général, en ce qui concerne le vuzurg-framādhār de l'empire sassanide. Selon Māwardī le grand vézir exerce tout le pouvoir que possède le calife avec la seule obligation d'instruire le calife de toutes ses dispositions pour marquer sa dépendance et sa soumission. D'autre part, le calife a le devoir de contrôler toutes les actions de son vézir. Le pouvoir du grand vézir n'était en outre limité que sur trois points: 1. il n'a pas le droit de nommer lui-même son successeur ou son lieutenant, 2. il ne doit pas demander sa retraite au peuple, parce qu'il agit au nom du roi et non pas au nom du peuple, 3. il ne doit pas destituer ou déplacer, sans une autorisation spéciale, des fonctionnaires nommés par le roi[1]. De ces trois points le deuxième trahit son origine du califat qui a posé ses germes dans un sol démocratique, mais abstraction faite de cela, le rapport entre le grand roi et le vuzurg-framādhār aura été essentiellement le même que plus tard entre le calife et le grand vézir. Dans le livre arabe intitulé: « Guide des vézirs » il est dit: « Les rois des Perses honoraient leurs vézirs plus qu'aucun roi et disaient: le vézir est celui qui arrange nos affaires, il est l'ornement de notre empire, il est notre langue avec laquelle nous parlons et notre arme que nous avons toute prête pour en frapper notre ennemi dans le pays lointain »[2].

L'Église.

Les mages étaient à l'origine une tribu mède ou bien une classe spéciale parmi les Mèdes, qui, dans le mazdéisme non-zoroastrien, avait le privilège du sacerdoce[3]. Lorsque le zoroastrisme eut gagné les pays de l'ouest, la Médie et la Perse proprement dite, les mages devinrent les chefs spirituels de la religion réformée. L'Avesta désignait la classe des prêtres par l'ancien nom d'*āϑravan,* mais la dénomination ordinaire des prêtres sous les

[1] Ibid., p. 242.
[2] Ibid., p. 240.
[3] Voir Christensen, Die Iranier (Handbuch der Altertumswissenschaft, III Abteil., I Teil, Band 3), p. 289 sqq..

Arsacides et les Sassanides était *mōgh,* « mage ». Les mages continuaient à se sentir comme une tribu, et on les considérait comme une classe de gens « sortis d'une même tribu, voués au service des dieux »[1].

Dans l'État sassanide, le clergé va de pair avec la noblesse féodale, et pendant les périodes de décadence, ces deux états se soutiennent généralement contre le roi. Mais ils se tenaient toujours séparés comme deux couches dont chacune avait eu son évolution à elle. Parmi les membres des grandes familles nobles de la période sassanide qui nous sont connus, personne, autant que je sache, n'a été mōbadhān mōbadh[2]. Le clergé était recruté de tout temps dans la tribu des mages qui, naturellement, s'était bien accrue au cours des siècles[3]. Et les mages cherchent dans la glorieuse histoire légendaire un arbre généalogique qui égale ceux des grandes familles nobles. Tandis que les Sassanides font remonter leur origine — à travers les Achéménides — à Kavi Vishtāspa, protecteur de Zoroastre, et que la plupart des autres grandes familles s'attribuent la même origine à travers les Arsacides, l'auteur de la grande race des mōbadhs était le roi légendaire Manushtchithra de la dynastie également légendaire des Paradhāta bien plus ancien que Vishtāspa[4].

L'Église donnait au pouvoir mondain son caractère sacré et intervenait en même temps dans la vie de chaque citoyen dans toutes les circonstances importantes; elle suivait, pour ainsi dire, l'individu du berceau jusqu'au tombeau. »Maintenant tous les révèrent (les mages) et les regardent avec beaucoup de vénération. Les affaires publiques sont arrangées selon leurs conseils et leurs prédictions, et ils dirigent en particulier les affaires de tous ceux qui ont un litige en surveillant avec soin ce qui se fait et en

[1] Amm. Marc. XXIII. 6.34.

[2] Il est relaté que Zurvāndadh, fils de Mihr-Narsē (de la famille des Spandiyādh) devint hērbadhān hērbadh.

[3] Comp. la grande famille des Seyyeds dans la société chiite.

[4] Chap. 33 de la traduction de West, p. 237 du Bundahishn iranien (édition d'Anklesaria). D'après l'arbre généalogique donné par Ṭabarī (p. 877—78, Nœldeke p. 127—28) la famille de Kārēn a pris pour ancêtre le même Manushtchithra.

en portant leur décision, et rien chez les Perses ne semble être légitime et juste, s'il n'est pas affirmé par un mage »[1].

L'influence des prêtres ne reposait pas seulement sur leur autorité spirituelle, sur la juridiction que l'État leur accordait, et sur leur autorité de légaliser les naissances, les mariages etc. et d'entreprendre des purifications et des sacrifices, mais aussi sur leurs possessions territoriales et les ressources abondantes qui rentraient par des amendes religieuses, la dîme et les dons. D'ailleurs ils jouissaient d'une indépendance très étendue, ils formaient même presque un État dans l'État. Encore au temps de Shāhpuhr II, la Médie, tout spécialement l'Atropatène (l'Azerbeïdjan), était le pays des mages. Là ils avaient leurs terrains fertiles, ils avaient des maisons de campagne qui n'étaient pas protégées par des murs[2], et ils vivaient d'après leurs propres lois[3]. En somme le clergé supérieur a été sans doute bien pourvu de propriété foncière.

Le clergé zoroastrien formait une hiérarchie minutieusement réglée et graduée dont nous n'avons pas, cependant, une connaissance exacte. Les mages (*mōghān*, écrit *maguān*, ou *magugān*) était la grande classe des ecclésiastiques inférieurs. Les préposés des grands temples semblent avoir porté le titre de *mōghān mōgh* (écrit *maguān magu* ou *magu maguān*)[4]. La classe supérieure comprenait les *mōbadhs* (*magupat*)[5]. Tout le royaume aurait été divisé en districts ecclésiastiques ayant chacun un mōbadh à sa tête. Nous possédons plusieurs gemmes portant les portraits et les inscriptions de mōbadhs, entre autre: Pābhagh, mōbadh de Khusrō-Shādh-Hormizd, Vēdh-Shāhpuhr, mōbadh d'Ardashēr-Khvarrēh, Farrukh-Shāhpuhr, mōbadh d'Ērān-Khvarrēh-Shāhpuhr, Bāfarragh, mōbadh de Mēshān[6].

[1] Agathias II, 26.

[2] Les grands de l'Église étaient protégés par leur qualité d'ecclésiastiques.

[3] Amm. Marc. XXIII. 6.35.

[4] Sceaux de Bāfarragh et de Kavādh, dont le premier était mōghān mōgh du feu d'Ādhur-Gushnasp (Voir sur ce feu le chap. III) ; Herzfeld, Paikuli, p. 82.

[5] Les auteurs grecs et latins désignent par *μάγος*, magus, les mages et les mōbadhs sans distinction. Au contraire, chez les écrivains arabes et persans, le nom de mōbadh est employé souvent, par extension, pour désigner tous les degrés de la hiérarchie parsie.

[6] Herzfeld, Paikuli, p. 79—81.

Le supérieur de tous les mōbadhs, le grand pontife ou pape du monde zoroastrien était le *mōbadhān mōbadh*. La première fois que nous entendons parler de ce dignitaire ecclésiastique, c'est quand Ardashēr I nomme mōbadhān mōbadh un homme dont le nom était peut-être Māhdādh[1]. Il est bien possible que la charge ait existé auparavant, mais ce n'est qu'au moment où le mazdéisme devient la religion d'État qu'elle prend une importance extraordinaire.

D'autres grands mōbadhs connus sont Bahagh et son successeur Ādhurbadh ī Mahrspandān sous Shāhpuhr II, plus tard Mihr-Varāz et Mihr-Aghāvīdh[2], Mihr-Shāhpuhr sous Vahrām V, et Āzādhsadh sous Khusrō I[3].

Le mōbadhān mōbadh avait la direction suprême de toutes les affaires ecclésiastiques; c'est à lui qu'appartenait la décision des questions théoriques de théologie et de dogmatique et des questions pratiques de la politique de l'Église.

C'était sans doute le mōbadhān mōbadh qui instituait et qui destituait les fonctionnaires ecclésiastiques; d'autre part, tout semble indiquer que lui-même a été nommé par le roi. Il coopère à la formation des commissions d'inquisition en des régions où l'opposition contre la religion ortodoxe est particulièrement acharnée[4]. Il est — ou doit être — le conseiller du roi dans tous les cas où il s'agit de la religion[5], et il peut avoir, en général, une influence extraordinaire sur toutes les affaires de l'empire en sa qualité de guide moral, de mentor et de directeur spirituel du roi[6].

[1] Ṭabarī, p. 816, Nœldeke p. 9 (Pahr ?); voir Christensen, AO, X, p. 49—50.

[2] Bundahishn, West, chap. 33; éd. d'Anklesaria, p. 236 sq.

[3] O. Braun, Ausgew. Akten persischer Märtyrer, p. 213.

[4] Voir le chap. VI.

[5] Comp. p. ex. Ṭabarī, p. 965, Nœldeke p. 250.

[6] Voir le rôle que joue le grand mōbadh et les mōbadhs en général chez Firdausī. Comp. la Nihāyat p. 240 et p. 227, où le mōbadhān mōbadh ouvre le testament du roi défunt et le lit devant son fils et successeur. Sur la place que tient le mōbadhān mōbadh à l'élection du roi pendant certaines périodes, v. le chap. VI. Le grand mōbadh comme confesseur du roi, Ṭabarī p. 862, Nœldeke p. 97.

Le service divin dans les temples, qui exigeait des connaissances spéciales et une grande pratique, était dirigé par les *hērbadhs*. C'est l'*aēϑrapaiti* avestique. Khvārazmī définit[1] le mot hērbadh, « le serviteur du feu ». Ṭabarī raconte que Khusrō II fit construire des temples du feu, auxquels il donna douze mille hērbadhs pour la « murmuration » des prières et des incantations[2]. Un témoignage de l'honneur dont jouissait la dignité d'hērbadh est le fait qu'un hērbadh a gouverné la Perside comme une espèce de prince prêtre, quand, au VII[e] siècle les Arabes conquirent cette province[3].

Le chef suprême des hērbadhs, l'*hērbadhān hērbadh*, figurait, dans quelques périodes de l'époque sassanide au moins, parmi les plus grands dignitaires, après le mōbadhān mōbadh[4]. Parmi les hērbadhān hērbadhs on nomme T a n s a r, le coopérateur d'Ardashēr pour l'organisation de l'Église officielle[5], et Z u r v ā n-d ā d h, fils de Mihr Narsē et « destiné par son père à l'Église et à la jurisprudence »[6]. Il résulte de ce passage de Ṭabarī que des fonctions judiciaires étaient attachées à la dignité d'hērbadhān hērbadh; et Mas'ūdī dit expressément[7], que les hērbadhs prononçaient des arrêts en qualité de juges.

D'autres hauts fonctionnaires ecclésiastiques, dont nous ne pouvons définir avec certitude les compétences, étaient le *vardabadh* (« maître de pratique »)[8] et le *dastvar*, qui a été probable-

[1] Mafātiḥu'l-'ulūm, éd. van Vloten, p. 116; Unvala, J. Cama Or. Inst. 1928, p. 4 et 13.

[2] Ṭabarī p. 1041—42, Nœldeke p. 353. Sans doute le nombre est exagéré. Ya'qūbī explique (ed. Houtsma, I, p. 202) le mot hērbadh « conservateur du feu ». Dans la Nihāyat (p. 228), c'est l'hērbadhān hērbadh (voir ci-après) qui annonce au roi que le feu sacré s'est éteint.

[3] Des détails sur les temples de feu et le culte divin sont donnés dans le chap. III.

[4] Voir l'excursus II.

[5] Dēnkard, éd. Peshotan Sanjana, IX, p. 450 et 456, trad. p. 569 et 578, Christensen, AO, X, p. 45—47. Comp. le chap. III.

[6] Ṭabarī, p. 869, Nœldeke p. 110.

[7] Murūdj, II, p. 156.

[8] Benveniste, Revue des études arméniennes, t. IX, p. 10.

ment une sorte d'expert dans les questions de religion, un théologien et jurisconsulte à qui l'on s'adressait pour décider des cas douteux[1]. Encore un poste supérieur était celui de *mōghān andarzbadh* ou *maghughān andarzbadh*, « instructeur des mages »[2].

Les prêtres, dans leur rapport avec la communauté, avaient des fonctions multiples et variées: exécuter les purifications rituelles, confesser, donner l'absolution et condamner à l'amende honorable, puis accomplir les cérémonies d'usage aux naissances, à la mise du kustigh (la ceinture sacrée), aux mariages, aux funérailles[3] et aux diverses fêtes religieuses. Si l'on considère, comment la religion intervenait dans les moindres événements de la vie quotidienne, et jusqu'à quel point l'individu était exposé, nuit et jour, à tomber en péché et en impureté par la moindre inattention, on comprendra que la fonction des prêtres n'était point une sinécure, et qu'un prêtre qui n'avait pas hérité de biens et de maisons pouvait aisément gagner une fortune grâce à ses occupations diverses[4]. Il fallait prier le soleil quatre fois pendant la journée, il fallait prier la lune, le feu, l'eau, il fallait faire ses prières en se couchant et en se levant, en se lavant et en mettant sa ceinture, en mangeant, en allant à ses nécessités, en éternuant, en coupant ses cheveux et ses ongles, en allumant des lampes etc. Le feu du foyer ne devait pas s'éteindre, le soleil ne devait pas tomber sur le feu, le feu et l'eau ne devaient pas se toucher, des vases de métal ne devaient pas s'oxyder, parce que les métaux étaient sacrés. Les formalités nécessaires pour éloigner l'impureté de celui qui avait touché à un cadavre ou d'une femme qui avait ses règles ou d'une femme en couches — surtout si elle avait mis au monde un mort-

[1] Ardashēr I, pour faire fixer le texte de l'Avesta, réunit tous les dastvars et les mōbadhs du royaume. Parfois le mot dastvar est employé dans un sens général pour désigner tous les membres du clergé zoroastrien.

[2] Élisée, voir Hübschmann, Armen. Gramm. I, p. 99; Hoffmann, p. 50—51. Vēhpanah, maghughān andarzbadh, légiste, voir Introduction, p. 51. La dignité de *mas i mōghān*, « supérieur des mages », qu'on trouve à Démavand au moment de la conquête arabe, et qui se maintient environ un siècle et demi après l'Hégire, ne date que des derniers temps de l'époque sassanide (Marquart, Ērānšahr, p. 128).

[3] Sur l'exposition des cadavres sur les dakhmas, voir ci-dessus, p. 33.

[4] Dēnkard, VIII, 20. 44.

né — étaient extrêment fatigantes et ennuyantes. Ardāgh Vīrāz, le grand visionnaire, voit à l'enfer, parmi des assassins, des sodomites, des parjures et d'autres grands criminels, des individus qui ont péché en prenant des bains chauds, en jetant des choses impures au feu ou à l'eau, ou qui ont parlé en mangeant, pleuré les morts ou marché sans souliers.

Des détails sur la position des prêtres ont été donnés dans l'*Hērbadhastān* (« code ecclésiastique ») et le *Nīrangastān* (« code rituel »), deux sections de l'*Huspāram-nask*, qui est un des livres perdus de l'Avesta sassanide[1]. L'Hērbadhastān traite entre autres choses des questions de l'envoi d'un prêtre pour enseigner et pour exécuter le service divin dans les districts, des mesures qu'il doit entreprendre pour assurer la culture de ses terres pendant son absence, puis de l'emploi, dans certaines conditions, d'une femme ou d'un enfant pour assister au service divin et autres choses semblables. Dans une autre section de l'Huspāram-nask il a été question du salaire à payer pour l'instruction d'un *zaotar*, fonctionnaire supérieur du service d'un pyrée[2], et d'autres fonctions ecclésiastiques[3]. L'obligation de pourvoir à l'entretien et aux besoins d'un prêtre incombe aux paysans du village[4].

Les prêtres étaient chargés non seulement de l'exécution des cérémonies, mais aussi de la direction morale du peuple et du gouvernement des âmes. En général, l'enseignement, tant primaire que celui des Hautes-Études, était également aux mains du clergé, qui possédait, seul, toutes les branches du savoir du temps. Il doit y avoir eu une littérature théologique et juridique assez vaste, sans compter les livres saints et ses commentaires. Élisée mentionne[5] un mōbadh (« chef des mages »), qui s'était acquis par son érudi-

[1] Résumé dans le Dēnkard VIII, 28. Une partie des deux sections existe encore: Nīrangastān, photo-zincographed edition by Darab Dastur Peshotan Sanjana, Bombay 1894 ; traduction anglaise par S. J. Bulsara, Aêrpatastân and Nīrangastân, Bombay 1915.

[2] Voir les détails sur le service divin, chap. III.

[3] Dēnkard, VIII, 31. 20.

[4] Dēnkard, IX 41. 16, d'après le Varshtmānsar-nask, autre livre de l'Avesta sassanide.

[5] Langlois, II, p. 230.

tion théologique le titre honorifique d'*Hamaghdēn* (« celui qui connaît toute la religion ») : il avait lu les cinq codes qui contenaient toute la doctrine des mages, à savoir l'*Anpartk'ash*[1], le *Bozpayit*[2], le *Pahlavīgh* (« le [code] pehlvi ») et le *Pārsīghdēn* (« la religion perse »), et connaissait en outre la doctrine (spéciale) des mōbadhs.

Les fonctions judiciaires du clergé seront discutées dans le chap. VI.

Les finances.

Le *vāstryōshānsālār* est le « directeur de l'impôt foncier »[3]. Le nom de vāstryōshānsālār ou *vāstryōshbadh* signifie le chef des agriculteurs: c'était sur l'agriculture que pesait surtout l'impôt foncier, et comme la taxe se réglait selon la fertilité et la bonne ou mauvaise culture des cantons, il a sans doute incombé au vāstryōshānsālār de veiller sur la culture de la terre, l'arrosage etc. Probablement que le vāstryōshānsālār a été à la tête du département des finances. Il est à supposer que non seulement l'impôt foncier, mais aussi la taxe personnelle ont été de son ressort; car il porte aussi le titre de *hutukhshbadh* (« chef des artisans ») ou préposé à tous ceux qui travaillent manuellement, esclaves, paysans, marchands etc. Il a dû être, en somme, un ministre des finances doublé d'un ministre de l'agriculture, de l'industrie et du commerce.

Des vāstryōshānsālārs connus sont G u s h n a s p ā d h ā r avant l'avènement de Vahrām V[4], M ā h - G u s h n a s p, fils de Mihr-Narsē[5], et Y a z d ē n, de confession chrétienne, sous Khusrō II[6].

1 Sous cette forme arménisée il se cache probablement un **ambard-kēš* pehlvi, dont la signification serait à peu près « collection complète de doctrines relatives à la foi ».

2 Pehlvi **bazpatit,* confession des péchés commis. Sur le Confitéor, innovation de l'époque sassanide, due vraisemblablement à l'influence de religions étrangères (christianisme? manichéisme?), voir R. Pettazzoni dans le Modi Mem. Vol., p. 437 sqq.

3 Ṭabarī, p. 869, Nœldeke p. 110; comp. Herzfeld, Paikuli, gloss. no. 274.

4 Dinawarī, p. 57.

5 Ṭabarī, p. 869, Nœldeke p. 110. 6 Ṭabarī, p. 1060, Nœldeke p. 383.

Parmi les hauts fonctionnaires du département des finances il faut placer les différents *āmārkārs*, percepteurs ou préposés comptables. Un *Ērān-āmārkār* était probablement le substitut du vuzurgframādhār[1] ; nous ne saurons définir ses compétences vis-à-vis du vāstryōshānsālār. Puis il y avait le *dar-āmārkār* (préposé comptable de la cour ou de la résidence)[2], le *vāspuhrān-āmārkār* (percepteur des revenus que l'État prélevait des terres des vāspuhrs)[3] et le *shahrpav-āmārkār* (préposé comptable du satrape), qui aura été un officier de l'administration provinciale[4]. On connaît aussi un *Ādhurbadhghān-āmārkār* (percepteur de la province d'Azerbéïdjan)[5].

Le trésorier du roi a eu peut-être le titre de *ganzvar*[6]. A l'avis de M. Herzfeld, le garde des monnaies aurait porté le titre de *gahbadh*[7].

Les principaux revenus de l'État étaient l'impôt foncier et la taxe personnelle[8]. La taxe personnelle était fixée une fois pour toutes à une somme annuelle fixe, que les autorités devaient répartir, le mieux qu'elles pouvaient, entre les contribuables. La répartition de l'impôt foncier sur la population se faisait de cette

[1] Voir Excursus II, vers la fin. [2] Herzfeld, Paikuli, p. 80—81.

[3] Ibid., gloss., no. 50—51. [4] Ibid., gloss., no. 438.

[5] Pachomov et Nyberg dans les Bulletins de la Société scientifique d'Azerbéïdjan, p. 26—34.

[6] Hübschmann, Armen. Grammatik, I, p. 126.

[7] Paikuli, gloss., no. 247.

[8] Sous la domination arabe, on se sert des termes *kharādj* et *djizya*, dont le premier aura été en pehlvi *kharāgh*, et le second est le *gesith* araméen, qui a existé, probablement, en pehlvi comme un mot d'emprunt (voir Nœldeke, Ṭabarī, p. 241, n. 1). Dans le premier siècle de l'islamisme, les deux mots sont employés sans distinction pour désigner tantôt l'impôt foncier, tantôt la taxe personnelle. D'après une communication privée de Nœldeke, on désignait aussi, en ce temps-là, dans le droit civil, la partie des revenus du métier qu'un esclave devait à son maître, par le nom de kharādj. Dans le Talmoud, on trouve le mot kharagā avec la signification de taxe personnelle. Ainsi, l'emploi respectif des deux mots sous les Sassanides reste douteuse. Ce n'est que dans la première moitié du VIII[e] siècle de notre ère que la terminologie est fixée chez les Arabes : kharādj est dès lors l'impôt foncier, djizya la taxe personnelle (Voir Wellhausen, Das arab. Reich, pp. 173 et 299 ; Bekker, Beiträge zur Geschichte Ägyptens, p. 87 et 110).

manière, que, calcul fait du produit de la récolte, chaque canton en payait du sixième au tiers, selon la fécondité de la terre[1].

Cependant la répartition et la perception des impôts occasionnaient bien des exactions et des malversations de la part des fonctionnaires, et comme, d'après ce système, les revenus variaient beaucoup d'une année à l'autre, il n'était pas possible de faire d'avance un calcul estimatif de l'état des finances et de leur utilisation. En outre, le contrôle en était très difficile. Il en résultait souvent que, la guerre survenant, l'argent faisait défaut. Alors il fallait que des impôts extraordinaires fussent établis, qui frappaient presque exclusivement les riches provinces de l'ouest, surtout la Babylonie.

Il est souvent fait mention de dispenses pour impôts arriérés sous l'ancien système. C'était pour un nouveau roi un moyen de se rendre populaire. Vahrām V ordonna à son avènement que les impôts arriérés, qui se montaient à 70 millions de drachmes fussent remis, et que l'impôt foncier de l'année de son avènement fût diminué d'un tiers[2]. Pendant la famine, Pērōz dispense entièrement son peuple de l'impôt foncier et de la taxe personnelle ainsi que des contributions spéciales d'utilité publique, de la corvée et des autres charges[3].

Aux impôts réguliers s'ajoutaient des dons coutumiers, qu'on appelait *āyēn*, parmi lesquels il faut compter l'acquit obligatoire de présents à l'occasion du *Nowrōz* et du *Mihrgān*[4]. Des autres revenus, ceux des domaines royaux et des régales ont été, je pense, les plus importants. Au nombre de ces dernières étaient les mines d'or de Pharangion dans la Persarménie[5]. Le butin de guerre formait un revenu plus irrégulier. Khusrō II, dans son apologie[6],

[1] Ou, d'après Dīnawarī (p. 72), du dixième à la moitié du produit, la distance plus ou moins grande d'une ville entrant aussi dans le calcul.

[2] Ṭabarī, p. 866, Nœldeke p. 105. [3] Ibid., p. 874, Nœldeke p. 122.

[4] Voir Van Vloten, Recherches sur la domination arabe (Verhand. d. koninkl. Akad. van Wetenschapen, Amsterdam 1892) p. 9. Le système des dons s'est continué jusque dans les temps modernes, voir Curzon, Persia (passim), et J. Greenfield, Die Verfassung des persischen Staates (Berlin 1904), p. 346. Pour les fêtes de Nowrōz et de Mihrgān, voir le chap. III.

[5] Procope, B. P., I. 15.

[6] Voir le chap. IX.

résume les richesses qu'il a gagnées à la guerre: de l'or et de l'argent, des joyaux de toutes sortes, de l'airain, de l'acier, de la soie, du satin, du brocart, du bétail, des armes, des femmes, des enfants et des hommes captifs.

Qu'il y ait eu aussi des droits de douane, voilà ce qui résulte des conditions de la paix conclue en l'an 562 entre Khusrō I et l'empereur Justinien. Par l'article 3 du traité de paix, il fut stipulé que les marchands iraniens et romains continueraient à faire le commerce de toutes les marchandises, comme ils l'avaient fait de temps immémorial, mais que les marchandises devaient passer par les bureaux ordinaires de la douane. Et l'article 4 disait que les envoyés et les autres messagers officiels de chacune des parties contractantes avaient le droit de se servir de chevaux de poste sur le territoire de l'autre puissance et d'y faire entrer toutes les marchandises qu'ils emmenaient sans obstacle et exemptes des droits de douane[1].

Les dépenses de l'État provenaient surtout de la guerre, de l'entretien de la cour, du traitement des fonctionnaires d'État et, en somme, des frais du fonctionnement régulier du mécanisme d'État, ensuite des travaux publics pour la cultivation du pays, la construction et l'entretien de digues, de canaux etc. Pourtant, quant aux travaux publics, la population des contrées qui en bénéficiaient y contribuaient souvent — peut-être même généralement — par des redevances extraordinaires. Avec la dispense des impôts restants on mentionne quelquefois des distributions directes d'argent aux pauvres, p. ex. de la part de Vahrām V et de Pērōz[2]. Le premier de ces deux rois fit distribuer beaucoup d'argent, non seulement aux pauvres, mais aussi « aux nobles et aux plus honorés » qui reçurent 20 millions de drachmes. Du reste, la part du trésor utilisée pour le bien public ne paraît pas avoir été trop grande: les rois d'Iran avaient la coutume d'amasser dans leurs trésors autant d'argent et d'objets précieux que possible.

[1] Voir Louis H. Gray dans le Modi Mem. Vol., p. 149. Comp. Kitāb esteqlāl-e-gumrukī Irān, écrit en persan par Režā Ṣafī Niyā (Téhéran 1307, nouveau style), p. 99—102.

[2] Ṭabarī, pp. 866 et 873, Nœldeke p. 105 et 110.

D'après les auteurs arméniens, on fondait, à l'avènement d'un roi, toute la monnaie existant dans les trésors et on la refrappait à l'effigie du nouveau roi. De même les documents conservés dans les archives étaient recopiés en son nom avec les changements les plus indispensables[1].

L'industrie, le commerce et les communications.

Hiuen Tsiang, le fameux voyageur chinois, qui décrit la condition des pays occidentaux au commencement du septième siècle de notre ère, résume en peu de mots les produits des industries de l'Iran : « Le pays produit de l'or, de l'argent, du cuivre, du cristal de roche, des perles rares et différentes substances précieuses. Leurs artisans savent tisser du brocart fin de soie, des étoffes de laine, des tapis etc. »[2]. La fabrication d'étoffes, en effet, était une des principales industries.

Pour introduire de nouvelles branches d'industrie ainsi que dans l'intention de faire cultiver des régions désertes, on avait l'ancienne coutume d'établir des colonies de prisonniers de guerre dans différentes parties du pays. Ainsi Darius I avait déjà fait transporter nombre d'Érétriens à l'intérieur de la Susiane[3], Orode avait établi ses prisonniers romains aux environs de Merv. De même Shāhpuhr I installa des prisonniers romains à Gundēshāhpuhr, où l'on savait profiter de leur habileté dans l'art du génie, pour la construction de la fameuse « digue de l'empereur »[4]. Shāhpuhr II distribua les prisonniers faits à Āmida entre Sūs, Shōshtar et d'autres villes de l'Ahvāz, où ils introduisirent de nouvelles espèces de brocart et de soieries[5]. Le plus souvent, de telles colonies tombaient en ruines en peu de temps, mais quelquefois on obtenait là des résultats durables[6].

Le commerce par terre suivait les anciennes routes des cara-

[1] Patkanian, JA, 1866, I, p. 113.
[2] S. Beal, Buddhist Records of the Western World, II, p. 278.
[3] Hérodote, VI, 119 ; Flav. Philostr. I, 24.
[4] Nœldeke, Ṭabarī, p. 33, note 2.
[5] Mas'ūdī, Murūdj, II, p. 186.
[6] Spiegel, Erânische Alterthumskunde, III, p. 660.

vanes. De Ctésiphon, la capitale située au bord du Tigre, la grande route menait par Holvan et Kengavar à Hamadan, d'où rayonnaient diverses routes, une vers le sud, à travers la Susiane et la Perside, jusqu'au Golfe Persique, une autre à Raï, près du Téhéran moderne, d'où l'on gagnait la Mer Caspienne à travers les défilés des montagnes du Guilan et de la chaîne d'Alburz ou traversait le Khorassan pour continuer jusqu'à l'Inde par la vallée de Kaboul ou à la Chine par les routes du Turkestan et du bassin de Tarim.

Pour les communications avec l'empire romain Nisibe était un centre important. Parmi les conditions de paix que Dioclétien proposa au roi Narsē en l'an 298 était celle que Nisibe serait le (seul) point de communication entre les deux empires. Cet article du traité, cependant, fut rejeté par Narsē. Du temps d'Ammien Marcellin, il se tenait tous les ans, au commencement du mois de septembre, dans la ville de Batné, située non loin de la rive orientale de l'Euphrate, une grande foire, à laquelle affluaient les marchandises de l'Inde et de la Chine[1]. En l'an 410, selon un rescrit des empereurs Honorius et Théodose le Jeune, les villes ouvertes pour les transactions avec les Iraniens étaient Nisibe, à l'orient, du côté du Tigre, Callinique, à l'occident, du côté de l'Euphrate, et Artaxata, en Arménie, du côté du nord[2]. Les villes de Nisibe et de Singare, ayant été évacuées par leurs habitants, furent cédées aux Romains par la paix de l'an 363[3].

Le commerce naval était assez important. Ardashēr I, s'étant rendu maître de la Mésène et de la Kharacène, augmenta les anciennes places maritimes et en créa de nouvelles. « Les Persans », dit Reinaud, « joints aux Arabes, que le gouvernement mêlait habilement parmi eux, formèrent peu à peu une marine respectable. Les navires persans se montrèrent successivement dans toutes les mers orientales, d'abord comme faisant concurrence aux navires romains et éthiopiens, ensuite comme puissance prépondérante. L'influence que les Persans acquirent sur mer fut une

[1] Amm. Marc., XIV, 3. 3.

[2] Reinaud, Relations politiques et commerciales de l'empire romain avec l'Asie orientale, Paris 1863, p. 267 sq.

[3] Amm. Marc. XXV. 7. 11.

des principales causes de la décadence et enfin de la chute totale du nom romain dans les mers orientales »[1]. En l'an 523, le roi d'Éthiopie, pour faire la guerre aux habitants de l'Arabie Heureuse, joignit aux sept cents bâtiments légers qu'il avait fait construire six cents navires romains et perses. Les produits de l'Inde et de l'île de Ceylan furent apportés, alors, aux Romains par des vaisseaux éthiopiens[2].

L'objet le plus important du commerce de transit des Iraniens était la soie[3]. Mais, se réservant une très grande partie de la soie grège importée de la Chine pour l'ouvrer, les Iraniens avaient toujours la possibilité de vendre leurs produits aux pays occidentaux à des prix qu'ils fixaient eux-mêmes. Dès le VI[e] siècle, toutefois, les Byzantins, ayant réussi à transplanter le culte du mûrier dans leur pays, rendirent, dans une certaine mesure, le tissage de la soie indépendant de l'importation. Les Turcs, poussés par leurs sujets sogdiens, essayèrent en vain d'obtenir de Khusrō I la permission de faire passer leur soie en transit par la Perse[4].

Les Chinois achetaient en Iran, entre autres, le fameux fard iranien pour les sourcils, qui était payé très cher, et que l'impératrice commandait pour son propre usage[5]. Les tapis babyloniens étaient aussi une marchandise recherchée[6]. Enfin, les pierres précieuses naturelles et artificielles de la Syrie, les coraux et les perles de la Mer Rouge, les étoffes tissées de la Syrie et de l'Égypte et les narcotiques de l'Asie antérieure étaient introduits en Chine[7].

Quant au service des postes, le califat l'a emprunté à l'Iran sous une forme qui ne diffère pas trop de celle du temps des Achéménides que nous connaissons par les auteurs grecs, et nous pouvons considérer comme certain qu'il a eu, sous les Sassanides,

[1] Reinaud, l. c., p. 241, comp. p. 292 ; le même : Mémoire sur le royaume de la Mésène et de la Kharacène, Mém. de l'Institut de France, Acad. des Inscriptions et Belles-lettres XXIVb, p. 155 sqq. ; voir encore H. H. Schaeder, Ḥasan al-Basrī, Der Islam, XIV, p. 11 sqq.

[2] Reinaud, Relations politiques etc., p. 269 sq.

[3] Comp. Justi, GIPh, II, p. 477, note 1.

[4] Herzfeld, Am Tor von Asien, p. 122 ; Schaeder, Iranica (Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1934), p. 41 sqq.

[5] Hirth, Chinesische Studien, p. 235 sqq.

[6] Hirth, China and the Roman Orient, p. 253.

[7] Ibid., p. 234—279.

essentiellement la même organisation. Il servait les intérêts de l'État, non pas ceux du public, son but principal étant d'assurer une communication rapide et commode entre le gouvernement central et l'administration des provinces. Les personnes tout comme les lettres étaient expédiées par des chaussées bien entretenues; aussi les relais étaient-ils munis d'un personnel et d'un nombre de chevaux[1] correspondant à leur importance. On aurait eu des courriers à cheval et des coureurs — ces derniers étant probablement employés surtout dans les pays iraniens proprement dits, où les distances entre les relais étaient beaucoup plus courtes que dans les régions syriennes et arabes, qui étaient desservies en partie par une poste à chameau[2]. *Ēvbarēdh, dōbarēdh, sēbarēdh* sont les expressions pehlvies désignant des courriers à grande vitesse qui amenaient un, deux ou trois chevaux de poste royaux, qu'ils montaient tour à tour.[3].

L'armée.

Jusqu'au temps de Khusrō I, l'armée de l'empire était soumise à un seul général en chef, l'*Ērān-spādbadh*[4]. Cependant son activité était plus étendue que celle d'un général dans la conception

[1] *Baghdēspānīgh*, « (the horse) belonging to the royal mounted courier », King Husrav and his Boy, ed. Unvala, § 99, et la note de l'éditeur.

[2] Kremer, Kulturgesch. d. Orients I p. 195—96. — Il n'est pas possible de déterminer, si les directeurs de poste ont eu, comme au temps du califat, la tâche de surveiller l'administration des provinces et de faire leurs rapports à la cour. Une surveillance semblable, plus ou moins secrète, a été imposée, au moins en certaines périodes, aux juges de canton; mais il n'est pas invraisemblable qu'une surveillance secrète ait existé sous d'autres formes encore: l'Iran a connu, dès les plus anciens temps, un espionnage bien organisé. Il ressort de la lettre de Tansar (Darmesteter p. 226 et 532) que les grands ont senti, sous Khusrō I, le poids de cette surveillance secrète qui avait « provoqué l'épouvante et la stupéfaction parmi tout le peuple ». A l'encontre de cette opinion, le gouvernement royal défend son système d'espionnage par cet argument, que « le roi ne peut commettre comme « yeux » (expression connue déjà à l'époque achéménide) et policiers que des hommes honnêtes, soumis, pieux, fidèles, instruits, pratiquants, dévots et vertueux, de sorte qu'ils ne rapportent rien au roi qui ne soit pas bien prouvé et certain ».

[3] B. Geiger, WZKM, 1915, p. 309 sqq.

[4] Le titre complet se trouve dans le Kārnāmagh 10. 7, Nœldeke, BB. IV, p. 61.

moderne du mot: il avait la triple fonction de ministre de la guerre, de général en chef et de négociateur de la paix.

Qu'il ait eu entre ses mains l'organisation et l'administration de l'armée de l'empire, c'est ce que montre sa position comme membre du petit cercle des conseillers du roi. En sa qualité de ministre le département de la guerre relevait de lui; toutefois on se souviendra que l'autorité du vuzurg-framādhār n'était pas nettement limitée, de sorte qu'il a toujours pu s'immiscer dans les affaires de l'administration de l'armée, et que le roi est intervenu très souvent dans le département important de la guerre. La plupart des rois sassanides ont eu beaucoup d'intérêt pour la guerre et ont pris une part active aux opérations militaires. Ainsi, il est à supposer que la situation de l'Ērān-spādbadh a été assez peu indépendante sous des rois guerriers.

Quant aux généraux de la première période de l'époque sassanide, il n'est guère possible de dire lesquels d'entre eux ont été Ērān-spādbadhs. On trouve aussi des spāhbadhs pour des districts déterminés[1], et des kanārangs, des marzbāns etc. ont pu être envoyés par le roi pour diriger une campagne. Les historiens byzantins, arméniens, syriens etc. nous donnent rarement des renseignements précis sur le titre des généraux iraniens. D'autres fonctionnaires d'État encore, dont la charge a un caractère peu militaire, ont été parfois mis à la tête d'une armée: parmi le grand nombre de généraux iraniens que Faustus de Byzance a énumérés dans sa relation des guerres de Shāhpuhr II avec l'Arménie[2], on trouve p. ex. le premier secrétaire, le grand maître de la cour et l'intendant général des vivres.

On trouve, surtout chez les auteurs byzantins, nombre d'exemples de ce que des généraux (des spāhbadhs, des Ērānspāhbadhs etc.) ont été employés comme des négociateurs de paix avec mandat du roi. Ainsi, S ū r ē n est envoyé pour négocier avec l'empereur Jovien[3]; S i y ā v u s h, l'artēshtārānsālār[4] et le

[1] Il est question plusieurs fois d'un spāhbadh du Sawād (la Mésopotamie): V i s t a h m après la mort de Yazdgard I (Dīnawarī, p. 57), S h ā h p u h r, fils de Vahrām, sous Kavādh I (Nihāyat, p. 226). Voir l'excursus II.

[2] Langlois, I, p. 258 sqq.

[3] Amm. Marc. XXV. 7. 4.

[4] Voir ci-après.

spāhbadh Māhbōdh vont à la frontière romaine pour entamer des négociations[1]; Mihr-Mihrōē (Mermeroes) dont l'habileté tant pour les conseils que pour les armes est attestée par Agathias[2], est envoyé à Justinien. Dans la chronique du Pseudo-Stylite[3], le spāhbadh se présente surtout comme diplomate, tandis que les opérations militaires sont entreprises par les marzbāns[4].

Au spāhbadh était réservé le droit spécial d'entrer dans un camp au son des trompettes[5].

Un *artēshtārānsālār* (« chef des guerriers ») est mentionné dans le Kārnāmagh (13. 3). C'est le titre que porte au V[e] siècle Kārdār, un des fils de Mihr-Narsē[6], et plus tard Siyāvush sous Kavādh I (*Ἀδρασταδαρανσαλάνης* chez Procope, B. P. I., 6. 11). L'artēshtārānsālār est, dit Ṭabarī[7], « plus que spāhbadh et presque autant qu'argabadh ». Après le temps de Kavādh I, ce titre ne se retrouve plus dans nos sources. Tout porte à croire qu'artēshtārānsālār est un autre nom de l'Ērān-spāhbadh, dont la dignité fut abolie par Khusrō I, le successeur de Kavādh. Procope dit, il est vrai, que Siyāvush était le premier et le dernier qui portait le titre d'artēshtārānsālār, et que ce titre fut aboli par Kavādh après l'exécution de ce grand dignitaire, mais comme la première partie de cette assertion est manifestement fausse, le fils de Mihr-Narsē ayant porté le titre en question avant Siyāvush, la dernière partie peut également en être inexacte.

Le chef des gardes du corps s'appelait *pushtīghbānsālār*[7]. Des divisions de fantassins (*pāīghān*) sous leur chef (*pāīghānsālār*) ont été à la disposition des fonctionnaires des provinces en qualité de gendarmes, de bourreaux etc.[8]. Pour remplir des fonctions semblables, des corps d'archers, commandés par un *tīrbadh*, ont

[1] Procope, B. P. 1. 11.
[2] 2. 22.
[3] Trad. de Wright, pp. 74, 75 etc.
[4] Pour les changements introduits dans le système par Khusrō I, qui abolit la charge d'Ērān-spāhbadh et nomma quatre spāhbadhs, voir ci-dessous, chap. VIII.
[5] Patkanian, JA, 1866, I, p. 112.
[6] Ṭabarī, p. 869, Nœldeke p. 111.
[7] Kārnāmagh, 10. 7; Nœldeke, BB, IV, p. 61—62.
[8] Nœldeke, Ṭabarī, p. 448.

été attachés au village, au moins dans quelques parties du royaume[1]. A la cour, les soldats des corps de garde ont dû souvent faire le service de bourreaux[2].

Un grand fonctionnaire, l'instructeur des chevaliers, avait la tâche d'aller dans les villes et les campagnes pour y initier les gens de guerre au métier des armes et aux différentes disciplines de leur profession[3].

Sur les détails du système militaire, voir les chap. V et VIII.

Les secrétaires d'État et les autres fonctionnaires de l'administration centrale.

L'influence dont jouissaient en Iran les secrétaires d'État (*dibhērān*)[4] est bien caractéristique. Les Iraniens ont toujours été de grands formalistes. Les documents officiels aussi bien que les lettres privées doivent être composés dans une forme artificielle convenue. Des citations savantes, des apophtegmes moraux et religieux, des vers, des énigmes subtiles etc. y sont mêlés pour former un tout élégant, et dans la manière dont la lettre est composée et adressée, toutes les nuances dans les relations entre l'expéditeur et le destinataire doivent se présenter avec une exactitude minutieuse. De même que le penchant d'une rhétorique formaliste se montre souvent dans la littérature pehlvie ou dans les discours d'avènement par lesquels chaque nouveau roi commence son règne[5], ainsi

[1] Hoffmann, p. 61.

[2] Voir Ṭabarī, p. 1043, Nœldeke p. 356. Au commencement de la période des 'Abbāsides, le chef du corps de garde du calife faisait également le service d'exécuteur (Kremer, Kulturgesch. des Orients, I. p. 190). — Quant au système de police nous n'en savons pas beaucoup. Dans un des livres perdus de l'Avesta sassanide, le Sakādhum-nask, il semble avoir été question de commissaires de police chargés de veiller à l'observation des règles concernant l'achat et la vente dans les bazars. Ils étaient armés d'une espèce de pique (Dēnkard, VIII, 38. 21, éd. de Peshotan VIII. 37. 21). *Pahraghbadh*, « archer du guet », et *gezīrāye* (translitteration syrienne d'un mot iranien), « gendarme », v. Nœldeke, Gött. gel. Anz. 1880, p. 877.

[3] Lettre de Tansar, Darmesteter pp. 218 et 522, Minovi p. 15—16.

[4] Herzfeld, Paikuli, gloss. no. 264; comp. H. H. Schaeder, Esra der Schreiber (Beiträge zur historischen Theologie, 5, Tübingen 1930), p. 39 sqq., surtout p. 47—48.

[5] Ṭabarī, Firdausī et Ṯa'ālibī passim.

— et bien plus — il s'est manifesté dans les correspondances entre les diverses autorités de l'État sassanide et entre le gouvernement iranien et d'autres États. L'auteur persan Niẓāmī-e-ʿArūżī dit dans ses Tchahār maqāleh (« Quatre discours »)[1], que c'était la coutume des anciennes dynasties des Perses comme plus tard des califes, que tout ambassadeur qui était délégué par le monarque apportât des propos sages, des rébus et des questions énigmatiques. Ainsi le roi avait besoin d'hommes intelligents et judicieux et de talents politiques, et plusieurs conseils étaient tenus, jusqu'à ce qu'ils fussent d'accord sur leurs réponses, et on n'envoyait l'ambassadeur que quand l'idée cachée de leurs problèmes et énigmes était claire et apparente. On comprend donc qu' « un secrétaire intelligent et accompli est un grand ornement pour l'éclat de la cour du roi »[2].

Le secrétariat dans des États islamiques est, comme le vézirat, une copie fidèle du modèle iranien, et l'exposé que fait Niẓāmī-e-ʿArūżī de cette institution de son temps (12ᵉ siècle ap. J.-C.) pourra nous servir, dans ses grandes lignes, à comprendre la tâche et l'importance des dibhērs de l'époque sassanide. Leur spécialité comprenait « les différentes formes d'adresses et de communications, la consultation, la contention, l'éloge, la condamnation, la diplomatie, la provocation et la conciliation, ainsi que les façons de grossir et de diminuer les choses, d'inventer des moyens d'excuse ou de censure, d'imposer des engagements, d'enregistrer des antécédents, et d'exposer les choses, dans tous les cas, de manière à ce que tout soit énoncé une fois pour toutes ». Un secrétaire doit être noble de naissance, il doit avoir beaucoup de point d'honneur, un jugement pénétrant et ferme et une réflexion profonde, être pleinement versé dans les méthodes de son art et connaître les rangs et les dignités de ses contemporains, il doit être un fin logicien et habile en correspondance, en droit, en politique, en poésie et en style[3]. Il doit avoir enfin une belle écriture; les secrétaires

[1] Ed. Browne, p. 23, trad. du même, p. 25 sq.

[2] Ibid. p. 25, trad. p. 27. Comp. encore Ibn Qutaība, 'Uyūnu'l-akhbar, éd. du Caire, I, p. 42 sqq.

[3] Ibid. p. 12, trad. p. 12 sq.

les plus intelligents et ceux qui avaient la meilleure écriture furent employés à la cour, les autres furent attachés aux gouverneurs des provinces[1].

Les secrétaires étaient donc les vrais diplomates; ils dressaient toutes sortes de documents, ils tenaient la correspondance de l'État, ils formulaient et enregistraient les ordonnances royales, ils dressaient les listes des impôts et les comptabilités de l'État[2]. En correspondant avec les ennemis et les adversaires du roi, ils devaient savoir tenir les lettres sur le ton juste, conciliant ou hautain et menaçant suivant les cas. Mais si l'ennemi avait le dessus dans la lutte, il y allait de la vie des secrétaires. Ainsi Shāhpuhr, fils d'Ardashēr I, tua de sa propre main Dādhbundāh, secrétaire du dernier roi parthe, parce qu'il avait rédigé une lettre outrageante de la part de son souverain à Ardashēr[3].

Le chef de la classe des secrétaires d'État était l'*Ērān-dibhēr-badh* ou *dibhēran mahisht*, qui est mentionné parfois parmi l'entourage du roi[4], et à qui le roi confiait, occasionnellement, des tâches diplomatiques[5].

Les secrétaires d'État sont énumérés de la manière suivante par Khwārazmī[6]: 1. *Dādh-dibhēr* (secrétaire de la justice), 2. *Shahr-āmār-dibhēr* (secrétaire des revenus de l'empire)[7],

[1] Firdausī, éd. de Mohl, V, p. 358, vers 324 sqq.

[2] Ṭabarī p. 1060, Nœldeke p. 242. — Khusrō I chargea un secrétaire « qui se distinguait par sa bonne extraction, sa valeur et son habileté » de tenir les listes de l'armée et de passer l'armée en revue.

[3] Ṭabarī, p. 819, Nœldeke p. 14.

[4] Kārnāmagh, 10. 7, Nœldeke, BB, IV p. 62; comp. Nœldeke, Ṭabarī, p. 444.

[5] Kārnāmagh, l. c.; Nihāyat, p. 232: Yazdgard, le premier secrétaire. Un personnage mentionné dans la Nihāyat (p. 231) réunit la charge de dibhērbadh et celle de gouverneur de la capitale. On ne peut pas décider, si Yuvānōē, le « chef de la chancellerie des lettres » de Yazdgard I (Ṭabarī p. 859, Nœldeke p. 92) a été Ērān-dibhērbadh ou seulement chef d'un bureau spécial du secrétariat.

[6] Voir Herzfeld, Paikuli, gloss. no. 429, et J. M. Unvala, The Translation of an Extract from Mafâtîh al-'ulûm of Al-Khwârazmî, J. Cama Or. Inst., 1928, p. 5 et 16—17.

[7] Comp. H. H. Schaeder, Esra der Schreiber, p. 47 sqq.

3. *Kadhagh-āmār-dibhēr* (secrétaire des revenus de la cour royale), 4. *Ganz-āmār-dibhēr* (secrétaire du trésor), 5. *Ākhur-āmār-dibhēr* (secrétaire de l'écurie royale), 6. *Ātash-āmār-dibhēr* (secrétaire des revenus des temples du feu), 7. *Ruvānaghān-dibhēr* (secrétaire des œuvres pies)[1].

Un secrétaire des affaires arabes, qui servait aussi d'interprête, et qui était payé en nature par les Arabes de Ḥīra, se trouvait à la cour du roi d'Iran[2].

Dans le Kārnāmagh[3], *l'andarzbadh ī vāspuhraghān* (l'instructeur des vāspuhrs) est mentionné avec le mōbadhān mōbadh, l'Ērān-spāhbadh, le dībhēran-mahisht et le pushtīghbānsālār parmi les principaux compagnons de chasse du roi. On connaît encore d'autres andarzbadhs. Outre le *dar-andarzbadh* (organisateur de la cour), ce qui a été, peut-être, un autre nom du vuzurg-framādhār[4], nous connaissons le *mōghān-andarzbadh* (instructeur des mages) et un *Saghastān-andarzbadh* (instructeur nommé pour le Sistan)[5]. D'autres grands officiers étaient le garde des sceaux[6] et le chef du département des informations[7]. Les « conservateurs des annales royales » doivent également avoir eu un haut rang[8].

Chez Ṭabarī, les « ministres et secrétaires » sont nommés très

[1] L'administrateur des œuvres pies, voir aussi Dīnawarī, p. 57 ; comp. Benveniste, Études d'orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier, V, p. 157 ; Andreas-Henning, Mitteliranische Manichaica, II (Sitz. Pr. Ak., 1933) p. 317, note 2 ; Schaeder, Iranica I (Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1934), p. 8 et 19.

[2] Rothstein, p. 130.

[3] 10. 7 ; Nœldeke, BB, IV, p. 61—62, lit andarzbadh ī aspvāraghān, mais la leçon vāspuhraghān est à préférer. Comp. Herzfeld, Paikuli, Gloss., no. 109.

[4] Voir l'excursus II.

[5] Herzfeld, Paikuli, gloss. no. 101, 194, 723.

[6] Comp. les Prolégomènes d'Ibn Khaldūn, Not. et Extr. XVII, p. 53, XX, p. 61.

[7] Nihāyat, p. 235.

[8] Pour les hauts fonctionnaires de la cour royale et les hommes de cour en général, voir ci-après, chap. VIII.

souvent comme deux groupes de vuzurgān qui se suppléent l'un l'autre; ainsi p. ex. le passage Ṭabarī p. 836, Nœldeke p. 53, d'où il ressort que tous les ministres et les secrétaires changeaient quelquefois à l'avènement d'un nouveau roi. Le corps des ministres, des plus hauts fonctionnaires d'État, a été sujet à des variations, le nombre et le rang respectif des ministres ayant parfois quelque peu changé. Ceux qui ont toujours appartenu à cette classe, dont le nom pehlvi, du reste, ne nous est pas connu[1], sont: le *vuzurg-framādhār,* le *mōbadhān mōbadh* (grand prêtre), l'*Ērān-spāhbadh,* l'*Ērān-dibhērbadh* et le *vāstryōshbadh.* Pendant certaines périodes, l'*hērbadhān hērbadh,* le chef suprême des temples du feu, a fait partie du corps des ministres, et il est possible que l'*astabadh,* le magister officiorum[2], ait également eu rang parmi eux[3].

L'ADMINISTRATION DES PROVINCES.

Aux grands fonctionnaires d'État appartenaient encore les gouverneurs des provinces, les *satrapes* ou *marzbāns,* « margraves »[4]. A côté des *marzbāns-shahrdars* au titre de

[1] Nœldeke avait supposé d'abord (Ṭabarī, p. 444, note 3) que la désignation des ministres en général était **vazīrbadh.* Une lettre du savant défunt m'a informé, qu'il a abandonné plus tard cette supposition: le gezirpat talmoudique était un officier de police (comp. p. 127, note 2, fin).

[2] Un astabadh est mentionné en l'an 502/503 (Pseudo-Stylite, Wright, c. 59); comp. Marquart, Ērānšahr, p. 128, n. 4.

[3] Voir l'excursus II.

[4] Le mot *shahrabhān* (shatrapān), « les satrapes », qui se trouve dans un passage mutilé de l'inscription de Paikuli (§ 30 de l'édition d'Herzfeld, comp. gloss. no. 978), est probablement le nom ancien des marzbāns. Comparez le titre susmentionné *shahrpav-* (écrit shatrpav-, pehlvi arsacide khshatrpav-) *āmārkār.* Il est bien possible que les gouverneurs de province fussent appelés, dans les premiers temps de l'époque sassanide, satrapes ou *bidhakhsh* (bitakhsh, Herzfeld, Paikuli, gloss. no. 214), et que le nom de marzbān ne soit devenu général que plus tard. En tout cas, le mot marzbān ne figure pas dans les inscriptions des premiers rois sassanides, pas même dans les frag-

shah[1], il y avait des marzbāns d'un rang inférieur qui commandaient les provinces de l'intérieur.

Ammien Marcellin donne[2] la liste de la plupart des provinces qui, de son temps, étaient gouvernées par des vitaxes (*bidhakhsh* ; ils fonctionnaient également comme des généraux de la chevalerie de province), des rois et des satrapes, à savoir: l'Assyrie, la Susiane, la Médie, la Perside, la Parthie, la Grande-Carmanie, l'Hyrcanie, la Margiane, les pays des Bactriens, des Sogdiens et des Saces, la Scythie au-delà de l'Émodon, la Sérica, l'Aria, le pays des Paropanisades, la Drangiane, l'Arachosie et la Gédrosie; il juge superflu de mentionner une quantité de gouvernements moins importants. La notice d'Ammien, à quelques exagérations près (la Sérica!), est probablement correcte. En effet, l'empire des Sassanides, dans les IIIe et IVe siècles, avait une étendue considérable sur les pays du nord et de l'est. Selon les recherches de M. Herzfeld[3], il comprenait, après les conquêtes de Vahrām II en l'an 284, les pays suivants dans l'est: Gurgān (l'Hyrcanie) et tout le Khorassan dans l'étendue qu'avait alors ce « quartier de l'est »[4], comprenant peut-être la Chorasmie et la Sogdiane, le

ments qui subsistent de celle de Paikuli, dans laquelle on s'attendrait à le trouver. Nous constatons ce titre pour la première fois, je crois, sous Vahrām V (420—438) ; alors un marzbān fut préposé à l'Arménie, et Narsē, le frère du roi, eut le titre de marzbān ī Kūshān, marzbān de la marche des Kūshān (Marquart, Ērānšahr, p. 52).

[1] Voir ci-dessus, p. 96.

[2] XXIII, 6. 14.

[3] Paikuli, p. 43.

[4] Les limites du Khorassan des temps sassanides sont données par Herzfeld (Paikuli, p. 37) : les portes caspiennes près de Raī, les montagnes d'Alburz, le coin sud-est de la Mer-Caspienne, la vallée d'Atrek, une ligne qui suit le chemin de fer transcaspien moderne jusqu'à Lutfābād, une ligne à travers le désert comprenant Tadjand et Merv, jusqu'à l'Oxus au-dessous de Karkī, et, comme le montrent les trouvailles de monnaies scytho-sassanides, suivant la crête de la chaîne de Hissar jusqu'au Pamir, se courbant vers le sud avec la partie de l'Oxus qui encercle Badakhshān, et atteignant la crête de l'Hindoukouch ; là la frontière se tourne vers l'ouest, le long de cette chaîne et de ses contreforts au sud d'Hérat, à travers le Kūhistān au sud de Turshīz et de Khāf, revenant ainsi aux portes caspiennes.

Saghastān dans ses limites les plus étendues, avec Makurān et Ṭurān, les pays du cours moyen de l'Indus et de ses embouchures, Katchh, Kāthiāvār, Mālvā et l'arrière-pays de ces contrées, la seule exception étant la vallée de Kaboul et le Pandjab, qui appartenaient aux Kūshāns[1].

Nœldeke énumère[2], surtout d'après des sources arabes, les provinces suivantes comme gouvernées par des marzbāns: l'Arménie (après 430), Bēth Aramāïe, la Perside, la Carmanie, Spāhān (Ispahan), l'Azerbeïdjan, le Ṭabaristān, le Zrāng (la Drangiane), Baḥraïn, Hérat, Merv, Serakhs, Nichapour (Nēv-Shāhpuhr = Abharshahr), Tūs. Quelques-unes de ces provinces étaient d'une étendue relativement petite. En somme, il semble que les satrapies n'aient pas eu, sous les Sassanides, pas plus que sous les Achéménides, une limitation constante. Le roi a envoyé un marzbān à telle ou telle province où on en avait besoin; il a accumulé ou divisé les provinces selon l'opportunité, et les marzbāns semblent avoir eu, souvent, un caractère plus militaire que civil, l'administration civile étant en grande partie, sous le régime de la centralisation plus accentuée de la période sassanide, aux mains de fonctionnaires subalternes en ce qui concerne les petits territoires (des *shahrīghs,* des *dēhīghs*). En temps de guerre, les marzbāns fonctionnaient souvent comme des généraux sous la direction des spāhbadhs[3].

Les marzbāns étaient choisis parmi la haute noblesse[4]. Il est mentionné, occasionnellement, qu'un marzbān avait un palais dans

[1] Comp. Herzfeld, Paikuli, p. 47.

[2] Ṭabarī, p. 446.

[3] Pseudo-Stylite, Wright, p. 61, et plus souvent.

[4] Un Sūrēn devient marzbān de l'Arménie sous Khusrō I (Patkanian, JA, 1866, p. 183). Shāhpuhr-Varāz, marzbān de l'Azerbeïdjan sous le roi Narsē, est un des premiers dignitaires (Faust. de Byz., Langlois, I, p. 229). Shahrēn de la maison Mihrān est marzbān de Bēth Darāïe et du pays des Cosséens (Hoffmann, p. 69). Pīrān-Gushnasp de la même famille est marzbān de Gurzān et d'Arran et commande plusieurs milliers de cavaliers (ibid., p. 78—79). Vahrīz, qui était peut-être de la famille des Sassanides (voir Nœldeke, Ṭabarī, p. 223—24, note) eut la charge de marzbān dans le Yémen après la conquête de ce pays sous Khusrō I.

la capitale[1]. Une marque d'honneur toute spéciale pour un marzbān était le don d'un trône d'argent[2], tandis que le marzbān-shahrdār de la marche alano-khazare avait exceptionnellement le droit de s'asseoir sur un trône d'or[3]. Le marzbān d'Abharshahr portait le titre de kanārang[4].

Les provinces étaient divisées en nômes (*ostān*). *Pādhgōspān* était probablement à l'origine le titre d'un sous-gouverneur, préposé à un nôme. Y a z d - G u s h n a s p était padhgōspān sous Vahrām V[5]. D'ailleurs les chefs d'un nôme étaient appelés ordinairement *ostāndār*. On trouve un ostāndār en Kashkar et en Mésène[6]. A Nisibe, Bābhaī, un homme de race royale, est fait ostāndār « en honneur et pour la sûreté de la frontière »[7]. Il semble que ces gouverneurs, qui avaient, comme les marzbāns, une force militaire à leur disposition[8], aient été à l'origine les administrateurs du domaine royal[9], et ils ont probablement continué à exercer cette fonction, même s'ils ont été parfois des gouverneurs militaires dans les régions où se trouvaient les domaines.

La division en cantons était purement administrative. D'après Nœldeke, chacun des petits cantons (*shahr*, ayant pour centre une ville, *shahristān*)[10] dont se composait l'empire, était administré par

[1] Nihāyat, p. 252.

[2] Ṭabarī, p. 864, Nœldeke p. 102.

[3] Nihāyat, p. 227.

[4] Ci-dessus, p. 102, note 3.

[5] Nœldeke, Ṭabarī, p. 96, note 3. Un changement radical dans la position et les compétences des padhghōspāns fut introduit plus tard, probablement par Kavādh I. Voir le chap. VII et l'excursus II.

[6] Comp. W. Henning, ZII, 1933, p. 224 sq. Pour la dénomination *radh* (écriture fausse *Δάϱ*) voir Nœldeke, Ṭabarī, p. 447.

[7] Hoffmann, p. 93.

[8] Nœldeke, Ṭabarī, p. 448.

[9] En Arménien, le mot *ostan* signifie originalement un territoire ou une ville qui appartient au roi (Hübschmann, Armen. Gramm., I. p. 215), et *ostanik* les troupes qui y sont mises en garnison.

[10] Nœldeke, Ṭabarī, p. 446 ; Hoffmann, p. 239. Il est à remarquer, cependant, que dans les textes pehlvis le mot *shahr* semble signifier toujours « empire », et les titres dont le premier élément est shahr, désignent toujours des hauts fonctionnaires dont les fonctions s'exercent sur tout l'empire.

un *shahrīgh*, choisi parmi les dēhkāns[1]. A la tête du village (*dēh*) avec son champ (*rustāgh*) se tenait un *dēhīgh*[2].

[1] Le *shahrīgh* est *raīsu'l-kureh* (Ya'qūbi, éd. Houtsma, I, p. 203). Dans l'Irak, les shahrighs forment une classe d'āzādhān qui se tiennent d'un degré plus haut en rang que les dēhkāns (Mas'ūdi, Murūdj, II, p. 240, comp. Nœldeke, Ṭabarī, p. 446). Selon la Nihāyat, Khusrō II aurait introduit une nouvelle division du royaume en 35 départements administratifs (Browne, p. 243).

[2] Hoffmann, p. 239. Probablement, *dēhīgh* est = *dēhsālār* (Balāḏurī, voir Nœldeke, Ṭabarī, p. 441).

CHAPITRE III.

LE ZOROASTRISME RELIGION D'ÉTAT.

Création d'une religion officielle. Rédaction sassanide de l'Avesta. Différences entre le zoroastrisme sassanide et le zoroastrisme post-sassanide. Les idées zurvanistes. Les temples du feu. Le calendrier. Fêtes calendaires. Astrologie populaire.

Dès les débuts, les Sassanides s'étaient alliés au clergé zoroastrien, et la relation intime entre l'État et l'Église se continua pendant toute l'époque des Sassanides.

D'après la tradition parsie[1], Ardashēr I, après son avènement au trône de l'Iran, ordonna au hērbadhān hērbadh Tansar de faire recueillir les textes épars de l'Avesta arsacide et d'en faire une rédaction, qui fut autorisée et rendue canonique[2]. Puis Shāhpuhr I, le fils et successeur d'Ardashēr, fit insérer dans la collection des livres saints les ouvrages non-religieux sur la médecine, l'astronomie et la métaphysique qui se trouvaient dans l'Inde, la Grèce et d'autres pays. Sous cette forme, la notice est inexacte sans doute; il s'agit vraisemblablement de fragments d'ouvrages composés par des Iraniens savants. L'influence de l'hellénisme s'y

[1] Deux relations qui se trouvent dans les 3e et 4e livres du Dēnkard sont spécialement importantes. Tandis que les notices concernant l'Avesta achéménide sont certainement apocryphes (voir dernièrement Nyberg, JA, 1931, p. 22 sqq.), l'indication d'une rédaction arsacide est assurément correcte, et quant à l'histoire des livres saints sous les Sassanides, la tradition est à considérer comme authentique dans ce qu'elle a d'essentiel. Comp. l'excursus I.

[2] Dēnkard, livre III, éd. de Peshotan Sanjana, vol. IX, texte p. 450, trad. p. 569, West, Pahlavi Texts, IV, Introd. p. XXXI; ibid. livre IV, Peshotan Sanjana, vol. IX, texte p. 456, trad. p. 578, West, IV, p. 414; Ardāgh Vīrāz-nāmagh, I, 1—18.

faisait sentir, il est vrai; l'influence indienne est de date plus récente, à ce qu'il semble.

Sur l'ordre de Shāhpuhr, il fut déposé dans le temple d'Ādhur-Gushnasp à Shīz[1] une copie de l'Avesta rédigé par Tansar, avec les amplifications nouvelles. Cependant les controverses religieuses continuaient. Pour y mettre fin, Shāhpuhr II convoqua un concile dirigé par le grand mōbadh Ādhurbadh ī Mahrspandān, qui fixa définitivement le texte de l'Avesta, divisé en vingt-et-un livres ou *nasks* d'après le nombre des mots que contient le *Yaϑā ahū vairyō,* la prière sainte. Ādhurbadh prouva la sainteté de cette rédaction en se soumettant à l'ordalie du feu (versement de métal fondu sur la poitrine).

L'Avesta sassanide, dont une moindre partie seulement subsiste aujourd'hui, mais dont nous avons un résumé dans les 8e et 9e livres du Dēnkard, compilation pehlvie qui date du IXe siècle de notre ère[2], renfermait donc non seulement les textes dont on se servait pour le culte, mais formait en même temps une sorte d'encyclopédie de toutes les sciences. La cosmogonie, l'eschatologie, l'histoire légendaire, l'astronomie, la cosmologie et les sciences naturelles, puis encore la jurisprudence et la morale pratique de l'époque des Sassanides étaient fondées sur les vingt-et-un nasks de l'Avesta. Beaucoup de ces textes en langue avestique ont été composés probablement par les rédacteurs de l'Avesta sassanide, et il est même possible que quelques-uns d'entre eux aient existé d'abord en pehlvi avant d'être englobés, en traduction avestique, dans l'ensemble des livres saints[3].

Le résumé du Dēnkard est très inégal. De quelques nasks, surtout de ceux qui traitaient des questions de droit, il donne des renseignements détaillés; d'autres, et ceux spécialement qui concernaient la cosmogonie, sont résumés en peu de mots.

[1] Ganz ī Shīzaghān ou Ganz ī Shīzīghān, c.-à-d. Ganzak dans la contrée de Shīz en Azerbéïdjān, v. Markwart-Messina, Catalogue, p. 108 sq. Sur le temple d'Ādhur-Gushnasp à Ganzak, voir ci-après.

[2] Voir ci-dessus, p. 49—50.

[3] Voir Nyberg, JA, 1931, pp. 26 et 46.

On se demande, pourquoi la plus grande partie de l'Avesta sassanide a disparu dans les temps de l'islamisme. On sait que les muslims comptaient les zoroastriens parmi les gens qui possédaient une révélation: la disparition de leurs livres saints ne peut donc être attribuée au fanatisme des adhérents de l'islam, et nous avons vu qu'au IX[e] siècle encore la plupart de l'Avesta sassanide existait, au moins dans la traduction pehlvie, qui était accompagnée de commentaires, le *Zand*. Sans doute, les dures conditions matérielles dans lesquelles se trouvaient alors les zoroastriens, leur ont rendu difficile la tâche de recopier constamment cette grande masse de littérature sainte, et nous comprenons qu'on ait laissé tomber dans l'oubli alors les nasks concernant les questions de droit etc., lesquels n'avaient plus aucune importance, vu qu'il n'existait pas d'État zoroastrien. Mais les nasks qui renfermaient la cosmogonie et d'autres doctrines fondamentales, pourquoi ne les a-t-on pas conservés? Il y a des indices qui nous font supposer que le zoroastrisme s'est réformé en quelque mesure dans les premiers siècles de la domination arabe, et qu'on a voulu supprimer certains mythes populaires et certaines croyances dont étaient empreintes quelques parties de l'Avesta sassanide. Nous reviendrons à cette question ci-après, vers la fin du chapitre VIII.

Quoi qu'il en soit, si nous comparons au système religieux de l'Avesta actuel et des livres théologiques en pehlvi les traits épars de la religion des Iraniens du temps des Sassanides que nous trouvons chez des auteurs étrangers (byzantins, syriens et arméniens), nous constatons des discordances singulières qui touchent surtout la mythologie et la cosmogonie.

En scrutant les relations des sources chrétiennes, un fait nous frappe d'abord: le rôle prépondérant du Soleil dans le culte mazdéen sassanide. Yazdgard II jure « par le Soleil, dieu suprême, qui éclaire l'univers de ses rayons, et qui par sa chaleur réchauffe toutes les créatures »[1], et il répète trois et quatre fois le serment solennel qu'il a fait par le Soleil[2]. Les ecclésiastiques chrétiens som-

[1] Elisée, Langlois, II, p. 197.
[2] Ibid., p. 198.

més d'abandonner leur religion doivent manifester leur abjuration en adorant le Soleil. C'est là un trait constant dans les actes syriens des martyrs. Le roi Shāhpuhr II promet à Simon Barṣabba'ē la vie, s'il consent à adorer le Soleil[1]. Pendant la persécution des chrétiens arméniens mise en œuvre par Yazdgard II, le prêtre chrétien Léonce dit à Tan-Shāhpuhr, chef de la commission d'inquisition : « Tout d'abord tu nous as imposé d'adorer le Soleil, et tu prétends que c'est le roi qui a ordonné cette adoration ; tu honoras le Soleil en proclamant son nom à haute voix...... »[2]. A une autre occasion, « on offrit un tribut d'adoration au Soleil, en l'honorant par des victimes et par toutes les cérémonies du magisme »[3]. Selon Procope (BP I. 3), les mages ordonnent d'adorer le Soleil levant.

Qui est-ce donc que ce dieu du Soleil? *Hvar,* « le soleil », ou *Hvarə-χšaēta* (« le soleil souverain », selon Andreas) figure parmi les divinités dans les livres avestiques, mais il ne semble jamais avoir joué un rôle important. En réalité, le Soleil adoré par les mages de l'époque sassanide n'est pas Hvar, mais *Mihr,* le *Mithra* des anciens Yashts, ce dieu du pacte et de la lumière matinale que les Babyloniens, déjà, avaient identifié à Shamash, leur dieu du Soleil, et dont les mithriacistes avaient fait un *Sol invictus*[4]. Elisée le dit formellement par la bouche du grand-maître de la garderobe de l'Iran : « Vous n'avez pas le pouvoir de vous refuser à l'adoration du Soleil, qui illumine par ses rayons tout l'univers, et mûrit par sa chaleur la nourriture des hommes et des animaux, et qui, par son impartiale générosité et par son égale largesse, fut nommé Dieu Mihr, parce qu'il n'y a en lui ni astuce, ni ignorance »[5]. Le dieu Mihr est souverain, fils de Dieu, et vaillant auxiliaire des sept dieux[6].

[1] Labourt, p. 65 ; comp. Sozomène, II, 9. 5, cité par W. Sherwood Fox dans le J. Cama Or. Inst., no. 14, p. 102.

[2] Elisée, Langlois, II, p. 237.

[3] Ibid., p. 199.

[4] F. Cumont, Les Mystères de Mithra, 3e éd., pp. 11 et 86.

[5] Langlois, II, p. 237.

[6] C. à. d. des Aməša Spəntas (Amahrspandān en pehlvi). Elisée, Langlois, II, p. 194.

Au relief d'Ardashēr II à Ṭāq-e-Bostān[1], Mithra, reconnaissable à son nimbe à rayons, est placé derrière le roi, qui reçoit l'investiture de la main d'Ōhrmazd. Un sceau sassanide, conservé dans le musée de Berlin[2], montre, par allusion au nom du possesseur, Humihr (écrit Humitr), dont le nom y est gravé en lettres pehlvies, le buste de Mithra, entouré du nimbe avec une ébauche du char du Soleil tiré par deux chevaux ailés. Cette variation du quadrige du Soleil[3], motif tiré de l'iconographie hellénique, se retrouve sur une étoffe conservée dans le Musée du Cinquantenaire de Bruxelles, imitant un modèle sassanide[4].

Que la vénération des éléments de la nature continue d'être un trait fondamental de la religion zoroastrienne, c'est ce que montrent d'innombrables passages de l'Avesta. On sait combien les zoroastriens ont pris soin de ne pas souiller l'eau, le feu et la terre. Les auteurs étrangers nous le confirment. Agathias dit (2. 24), que les Perses vénéraient l'eau avant tout, de sorte qu'ils ne se lavaient même le visage avec de l'eau, ni la touchaient, sinon pour boire et pour arroser les plantes. Nous sommes renseignés par le Vendīdād sur l'emploi de l'eau pour la purification rituelle. L'urine du bœuf seule est encore plus efficace que l'eau.

Le feu, cependant, joue un rôle bien plus grand dans le culte zoroastrien[5]. L'Avesta distingue cinq sortes de feu. Elles sont énu-

[1] Voir ci-dessous, chap. V, vers la fin.

[2] Herzfeld, Jahrb. der preuss. Kunstsammlungen, t. 41, II, p. 108.

[3] Comp. Nyberg, JA, 1931, p. 91 sqq.

[4] Herzfeld, l. c., p. 106.

[5] M. J. Hertel, dans une série de mémoires (Indo-iranische Quellen und Forschungen, surtout le fascicule 6, « Die arische Feuerlehre ») met en évidence la pyrolâtrie originale des Indo-Iraniens. Il essaie de prouver que presque toute la terminologie religieuse des Zoroastriens et même des termes moraux ordinaires dans les anciennes langues iraniennes ont été mal compris et se rapportent en réalité à la doctrine du feu, élément qui pénètre en même temps le macrocosme et le microcosme. Il y a là sans doute quelque chose de vrai, mais l'interprétation des textes avestiques de M. Hertel me semble trop exclusive et en partie hasardée, malgré les arguments tirés des livres pehlvis par lesquels M. Tavadia (Studia Indo-Iranica, Ehrengabe für Wilhelm Geiger, 1931, p. 237 sqq.) s'efforce de l'appuyer. Le développement des idées religieuses, qui, ayant commencé avant Zoroastre, a pris un nouvel élan avec la réforme de celui-ci, puis a continué sous le contact de conceptions non-iraniennes de l'Asie antérieure, a ajouté peu à peu de nouvelles valeurs aux anciens termes religieux.

mérées dans le Y. 17. 11, et l'explication en est donnée dans le commentaire pehlvi de ce passage et, avec quelques inexactitudes, dans le Bundahishn: *Bərəzisavah* est le feu du temple (appelé le *feu Vahrām*) et aussi le feu destiné à l'usage ordinaire, *Vohufryāna* le feu qui existe dans les corps des hommes et des animaux, *Urvāzišta* le feu qui se trouve dans les plantes, *Vāzišta* le feu renfermé dans les nuages, c.-à-d. le foudre, *Spəništa* le feu qui brûle dans le paradis devant Ahura Mazdāh. Comme une manifestation de ce dernier, du feu céleste, on a considéré, à ce qu'il semble, le *Xvarənah* (pehlvi *khvarr*, néo-persan *farr*), la Gloire qui accompagne les rois aryens légitimes[1].

Le Feu personnifié, *Ātar* dans l'Avesta, *Ādhur* en moyen-iranien, est appelé très souvent le fils d'Ahura Mazdāh. Les chrétiens représentent quelquefois le feu sacré des zoroastriens comme la fille d'Ahura Mazdāh, ainsi dans la boutade du prêtre Hashū, qui avait éteint le feu sacré d'un pyrée: « Ce n'était pas une maison de dieu, et le feu n'était pas la fille de Dieu, mais une fille à l'usage des rois et des vilains, des pauvres et des mendiants! »[2] Il s'agit là, probablement, d'un développement secondaire qui a eu lieu chez les zoroastriens arméniens, car le feu personnifié est resté un être féminin dans le folklore arménien[3]. Agathias parle (2. 25) de la sainteté du feu chez les Perses. Bien des passages dans les parties perdues de l'Avesta sassanide ont traité du feu divin, de ses bienfaits et des devoirs de l'homme envers lui[4].

La cosmogonie, la cosmologie, et l'eschatologie, dont les éléments principaux se discernent déjà dans les anciens Yashts, ont été développées en un système qui renferme tout le cours de l'univers[5]. Ce cours a une durée de douze mille ans. Pendant les

[1] Darmesteter, Le Zend-Avesta, I, p. 151 sqq.; Hertel, Die arische Feuerlehre, I, p. 16, et Die awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer (Abh. d. sächs. Akad., 1931).

[2] Hoffmann, p. 35.

[3] M. Abeghian, Der armenische Volksglaube (Leipz. 1899), p. 67.

[4] Voir p. ex. Dēnkard IX, 35. 11, 57. 12—15, 58. 21.

[5] Les sources principales, le Bundahishn, le traité de Zādh-sparam et le Zand ī Vahman Yasht (Bahman Yasht) ont été traduites par West dans ses Pahlavi Texts I. Pour le Bundahishn, voir ci-dessus, p. 51 et n. 1, et Christensen, Les Kayanides, p. 44 sqq.

premiers trois mille ans le monde d'Ōhrmazd, monde de lumière, et celui d'Ahriman, monde de ténèbres, restent tranquilles l'un à côté de l'autre. Les deux mondes sont infinis des trois côtés, du quatrième ils se limitent l'un l'autre, le monde de lumière étant en haut, le monde de ténèbres en bas, et l'espace rempli d'air entre les deux. Pendant 3000 ans, la création d'Ōrmazd existait à un état potentiel (*mēnōghēhā*). Puis Ahriman vit la lumière et voulut l'anéantir. Ōhrmazd, qui connaissait l'avenir, lui proposa une période de guerre de 9000 ans. Ahriman, qui ne connaissait que le passé, y consentit, après quoi Ōhrmazd lui prédit que le combat finirait par la défaite du monde de ténèbres. Ahriman, terrifié, retomba dans les ténèbres et y resta, paralysé, pendant 3000 ans. Ōhrmazd commence de créer le monde. En dernier lieu, il crée le bœuf primordial et le géant primordial, *Gayōmard* (av. *Gaya marətan,* « la vie mortelle »), prototype des hommes. Ahriman, alors, s'élance contre la création d'Ōhrmazd, souille les éléments et crée une foule de reptiles et d'insectes nuisibles. Ōhrmazd construit un retranchement devant le ciel. Mais Ahriman répète ses attaques, et enfin il tue d'abord le bœuf, puis Gayōmard. De la semence de ce dernier, cachée dans la terre, pousse, au bout de quarante ans, une plante, d'où sort le premier couple humain, *Mashyagh* et *Mashyānagh*. Ainsi la période de l'état mixte (*gumēzishn*) a commencé. Les hommes prennent part au combat des deux Royaumes en se rangeant, par leur conduite, du côté du Bon ou du Mauvais Esprit. Celui qui a suivi la bonne voie, passe aisément, après la mort, le pont appelé *Tchinvat* et entre dans le paradis, mais au passage du méchant le pont se rétrécit et devient mince comme un tranchant, de sorte que le pécheur tombe dans l'enfer, où il subira des tourments proportionnés à ses crimes. Ceux dont les bons et les mauvais actes se contre-balancent ont pour séjour le *hamēstaghān*[1], le « lieu intermédiaire », où il n'y a ni peines ni félicités. 3000 ans après le commencement du monde humain, Zoroastre apparaît pour enseigner aux hommes la bonne religion. A ce moment il ne reste

[1] Etymologie de ce mot: Nyberg dans les « Oriental Studies in Honour of Dasturji Saheb Cursetji Erachji Pavry » (Oxford 1934), p. 346.

que 3000 ans de l'existence. A la fin de chaque millénium un sauveur, *Sōshyans,* naît surnaturellement de la semence de Zoroastre cachée dans un lac. Au moment où naît le dernier des trois sauveurs, le Sōshyans par excellence, le combat final s'engage: les héros et les monstres démoniaques de l'histoire légendaire sont ressuscités pour se combattre. Enfin tous les morts sont ressuscités, la comète *Gōtchihr* tombe sur la terre, qui s'enflamme, de sorte que tous les métaux se fondent et se répandent sur la terre comme un torrent brûlant. Tous les hommes, les vivants et les morts ressuscités, doivent traverser ce torrent, qui est pour les bons comme du lait chaud, et, purifiés par cette épreuve, tous entrent dans le paradis. Après la lutte finale entre les dieux et les démons, qui aboutit à la défaite et à l'anéantissement de ces derniers, le Mauvais Esprit est rejeté, pour toute éternité, dans les ténèbres; la terre se fait unie et plate, et le monde purifié demeure éternellement dans une tranquillité imperturbable. Voilà le grand renouvellement, le *frashkard* (av. *frašōkərəti*)[1].

M. Nyberg, dans quelques articles publiés dans le Journal Asiatique (I: 1929, p. 193 sqq., II: 1931, pp. 1 sqq. et 193 sqq.), a débrouillé avec une perspicacité remarquable les éléments disparates dont est formé l'exposé de la cosmogonie dans les premiers chapitres du Bundahishn[2]. Il démontre entre autres que le premier chapitre du Bundahishn dit « iranien »[3] renferme un passage intercalé assez étendu d'un caractère zurvaniste, mais ayant, çà et là, des altérations tendancielles faites par une main non-zurvaniste, passage qui aurait existé dans le texte original

[1] La signification de ce terme religieux est probablement « transfiguration » (Schaeder, Urform und Fortbildung des manichäischen Systems, p. 141). Comp. Lommel, ZII, I. 29 sqq.; Junker, Wörter und Sachen 12, p. 132 sqq.; Nyberg, JA 1931, p. 86 sqq.

[2] Dans le premier de ces articles, l'auteur donne la transcription et la traduction du premier et du troisième chapitre du Bundahishn et de quelques passages supplémentaires du Mēnōghēkhradh, plus un fragment syrien, tiré d'un texte qui appartient vraisemblablement à l'époque sassanide (voir Nyberg II, p. 85).

[3] Sur les deux versions du Bundahishn, voir ci-dessus p. 51, note 1.

d'où dérivent les deux Bundahishn, car on en voit encore des traces dans le Bundahishn dit « indien »[1].

Quant à la doctrine zurvaniste, nous l'avons mentionnée brièvement dans notre introduction[2]; ici nous l'examinerons de plus près.

Dans un passage des Gāthās, Y. 30. 3, l'Esprit Bienfaisant et l'Esprit Malfaisant apparaissent comme « les deux Esprits primitifs qui s'appellent les jumeaux souverains ». Il semble donc que Zoroastre ait reconnu un principe plus primitif, père des deux Esprits. Le nom sous lequel le prophète a désigné ce père ne nous est pas parvenu[3]. Sous les Achéménides il a existé, d'après un renseignement que nous fournit Eudémos Rhodios, disciple d'Aristote[4], des opinions différentes sur la nature de ce dieu primitif, objet de spéculations théologiques et astrologiques, quelques-uns l'ayant identifié à l'Espace (*θwaša* en langue avestique), d'autres au Temps (*Zrvan*, pehlvi *Zurvān* ou *Zervān*). Cette dernière opinion a prévalu. La doctrine relative à Zurvān a été adoptée par le mithriacisme. Dans une inscription du roi Antioche I de Commagène, mentionnée dans notre introduction (p. 32), et dont il sera encore question ci-après, le *Zrvan akarana* (« le Temps Infini ») apparaît sous le nom grec de *Χρόνος Ἄπειρος*. Mānī, le prophète qui prêchait sa nouvelle religion sous les premiers rois sassanides, en adaptant sa prédication aux idées zoroastriennes de son temps, a appliqué le nom de Zurvān au dieu suprême.

Que le zurvanisme ait été la forme ordinaire du mazdéisme sassanide, voilà ce que prouvent non seulement la fréquence de noms de personnes composés avec Zurvān sous les Sassanides[5],

[1] Il y a des passages dans le texte transcrit par M. Nyberg que je comprendrais autrement, mais ces divergences ne touchent pas les grands traits de son interprétation.

[2] P. 32. Voir Benveniste, The Persian Religion, chap. IV, et JA, 1929, p. 287 sqq., les recherches de M. Nyberg mentionnées ci-dessus, et un article de M. Schaeder dans la Deutsche Literaturzeitung, 1932, p. 2113 sqq.

[3] M. Nyberg (II, p. 113 sqq.) croit que le père est ici Ohrmazd lui-même, qu'il faudrait distinguer alors de l'Esprit Bienfaisant (voir ci-dessus, p. 29).

[4] Damascios, de primis principiis, ed. Ruelle, I, p. 322.

[5] Wesendonk, Das Wesen der Lehre Zarathuštrōs (Leipz. 1927), p. 19.

mais aussi une série de passages d'auteurs grecs, arméniens et syriens[1], dont le plus ancien est Théodore de Mopsueste (environ 360—428 de notre ère). L'ouvrage en question de Théodore est perdu, mais Photios nous en a donné un petit extrait[2]: « Et dans son premier livre, il (Théodore) expose la doctrine abominable des Perses, que Zaradès (Zoroastre) a introduite, à savoir celle concernant Zarouam (Zurvān), qu'il présente comme le souverain de tout l'univers, et qu'il appelle aussi le Destin (*Τύχη*); et lorsque celui-ci fit des sacrifices afin d'engendrer Hormisdas (Ōhrmazd), il engendra Hormisdas et en même temps le Satan...... »

Les auteurs chrétiens arméniens Eznik[3] et Elisée[4] (V[e] siècle), le patriarche Mārabhā[5] (VI[e] siècle), les écrits polémiques des Syriens Ādhur-Hormizd et Anāhēdh contre un grand prêtre zoroastrien[6] (V[e] siècle ou plus tard), le Syrien Théodore bar Kōnaï[7] (VIII[e] ou IX[e] siècle) et l'anonyme syrien dont le texte a été publié et traduit par M. Nyberg[8], nous font connaître les détails de ce mythe cosmogonique: Zurvān, le dieu primitif, faisait des sacrifices pendant mille ans pour avoir un fils, qui serait appelé Ōhrmazd, mais enfin il commença de douter de l'utilité de ses sacrifices. Alors deux fils naquirent dans son sein[9], un, Ōhrmazd, parce qu'il avait sacrifié, et l'autre, Ahriman, parce qu'il avait douté. Zurvān promit la royauté de l'univers à celui qui se présenterait le premier à lui. Puis Ahriman fendit le sein

[1] Voir Christensen, Études sur le zoroastrisme de la Perse antique (D. Vid. Selsk. fil.-hist. Medd., XV, 2), p. 48 sqq.

[2] Bibl. 81.

[3] Langlois, Coll., II, p. 375.

[4] Ibid., II, p. 190. Critique de « l'édit de Mihr Narsē » chez Elisée, voir ci-dessous, chap. VI.

[5] E. Sachau, Syrische Rechtsbücher, III, p. 265.

[6] Th. Nœldeke, Syrische Polemik gegen die persische Religion, Festgruss an R. v. Roth, p. 34 sqq.

[7] H. Pognon, Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir, p. 105 sqq.; Benveniste, MO, 1932, p. 170 sqq.

[8] I, p. 238 sqq.

[9] Ou dans celui de sa femme Khvashizagh (selon Anāhēdh).

de son père[1] et se présenta à lui. Zurvān demanda: « Qui es-tu? ». Ahriman répondit: « Je suis ton fils ». Zurvān répliqua: « Mon fils est d'une odeur suave, et il est lumineux, et toi, tu es ténébreux et puant ». A ce moment Ōhrmazd se présenta, lumineux et d'une odeur suave. Zurvān le reconnut comme son fils et lui dit: « Jusqu'à présent, j'ai fait des sacrifices pour toi; à partir de maintenant, tu en feras pour moi ». Or, Ahriman rappela au père son vœu, de faire roi celui qui se présenterait le premier, et Zurvān lui répondit qu'il lui donnerait un règne de neuf mille ans[2], mais après ce temps Ōhrmazd régnerait seul.

Quant à la durée de l'existence de l'univers, une certaine confusion règne dans nos sources: il est question tantôt de 9000, tantôt de 12000 ans. M. Benveniste[3] voit dans le nombre 9000 la conception zurvaniste, les 12000 ans appartenant à la doctrine mazdéenne non-zurvaniste. M. Nyberg, au contraire, est d'avis[4] que la durée de l'univers embrassait 12000 ans selon les zurvanistes, et 9000 ans selon les mazdéens non-zurvanistes, bien que le Bundahishn présente le système des 12000 ans même dans les parties non-zurvanistes de son exposition. Pour ma part, je suppose que la différence chronologique ne correspond pas à la différence entre zurvanistes et non-zurvanistes, et que les deux doctrines ont pu comprendre dans leur computation ou laisser hors de compte le stade embryonnaire de 3000 ans. Dans toutes les relations, tant zurvaniste que non-zurvaniste, la période de guerre dure 9000 ans, mais si, dans les récits d'Eznik et d'Elisée, Zurvān fait des sacrifices pendant 1000 ans avant la naissance d'Ahriman et d'Ōhrmazd, ce trait implique l'existence d'une période qui précède les 9000 ans.

La conception du monde des Zurvanistes domine donc le zoroastrisme officiel du temps des Sassanides. Nous la trouvons sous une forme populaire grossière dans le mythe raconté par les auteurs chrétiens. Pour ce qui est de la théologie zurvaniste, il

[1] Ou celui de sa mère, d'après Anāhēdh.

[2] Ōhrmazd étant toutefois souverain sur lui, d'après l'interprétation de M. Nyberg (II, p. 73).

[3] The Persian Religion according to the Chief Greek Texts, chapter IV.

[4] II, p. 232 sqq.

faut la chercher, comme l'a fait M. Nyberg, dans la littérature pehlvie, surtout dans le Bundahishn, qui a conservé, dans la version « iranienne », des passages zurvanistes, et dans le Mēnōghēkhradh, qui est zurvaniste, mais qui ne touche qu'occasionnellement les questions de cosmologie[1]. Le monde, comme nous avons vu, existait d'abord dans un état embryonnaire, potentiellement (*mēnōghēhā*). Dans cette période, Zurvān, le Temps et le Destin, seul avait une existence effective. Selon Shahrastānī[2], les Zurvanistes prétendent que la Lumière a produit un certain nombre de personnes, qui, toutes, sont faites de lumière et sont d'une nature spirituelle, luisante et divine, et la plus grande d'entre elles était Zurvān. A cette indication vague de l'auteur arabe on peut comparer une notice qui se trouve dans quelques relations syriennes, chez Théodore bar Kōnaī, Ādhur-Hormizd et le syrien anonyme[3], à savoir que les zoroastriens reconnaissent quatre principes, à l'instar des quatre éléments[4]: *Ashōqār, Frashōqār, Zarōqār*, et *Zurvān*, dont le dernier fut le père d'Ōhrmazd (et d'Ahriman). D'après l'auteur anonyme, c'était Frashōqār qui engendra Ōhrmazd. M. Nyberg, en s'appuyant sur les recherches importantes de M. Schaeder[5], démontre que Zurvān a été imaginé comme un dieu quadriforme, c.-à-d. que l'on a établi plusieurs séries à trois noms, où « Zurvān est envisagé sous trois aspects, se rapportant à ses actions ou à ses manifestations; lui-même vient s'ajouter au nombre de ces aspects, et forme avec eux une tétrade »[6]. Dans ces tétrades, Zurvān est vu tantôt dans ses rapports avec le firmament, tantôt comme un dieu du sort, et dans quelques relations on trouve des combinaisons des deux points de vue. A ces tétrades s'ajouterait, selon

[1] D'un autre ouvrage, écrit originalement en pehlvi, dans lequel la doctrine cosmogonique zurvaniste était exposée, il n'existe que la traduction persane. C'est le livre qu'on désigne sous le nom de 'Ulamā-e-islām. Voir West, GIPh, II, p. 123; édition de Blochet dans la RHR, t. 37, p. 40 sqq.; comp. Bartholomae, Zendhandschriften, p. 152 sqq.

[2] Ed. Cureton, p. 183, trad. d'Haarbrücher, I. p. 277.

[3] Pognon, l. c., p. 162; Nœldeke, Syrische Polemik, p. 35—36; Nyberg I, p. 240—41.

[4] Théodore bar Kōnaī, voir Nyberg II, p. 85.

[5] Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems, p. 135 sqq.

[6] II, p. 108.

M. Nyberg, celle mentionnée par les auteurs syriens en question, que M. Nyberg appelle la tétrade zurvaniste terrestre, la tétrade des stades de la vie, Ashōkār (pour *Arshōkār) ayant la signification de « celui qui rend viril », Frashōkār étant « celui qui rend éclatant », et Zarōkār « celui qui rend vieux »; c'est-à-dire que Zurvān comprend, sous ces trois aspects, la puberté, la maturité et la vieillesse[1].

D'un autre point de vue, Zurvān se présente sous un double aspect: il est *Zurvān akanāragh,* le Temps illimité et éternel, et il est *Zurvān dērang-khvadhāy,* le Temps à la longue domination, c.-à-d. le maître de la période de 12000 ans de l'existence de l'univers[2].

Le mythe populaire a considéré, originairement, Zurvān comme un être mâle-femelle. Une version plus récente lui donne une femme du nom de *Khvashīzagh,* que M. Nyberg explique, correctement sans doute, comme une forme diminutive de *khvash,* « beau » ou « bon »[3]. De Zurvān (ou du mariage de Zurvān avec Khvashīzagh) naquirent les jumeaux Ahriman et Ōhrmazd, le Bon et le Mauvais Esprit, les Ténèbres et la Lumière. Ahriman, le premier-né, possédait dès le commencement la domination sur le monde, et Ōhrmazd fut forcé de lutter contre lui pour gagner la souveraineté[4]. L'idée de la primauté du principe du Mal révèle une conception pessimiste, congénère avec celle des gnostiques[5] et contraire au caractère fondamental du zoroastrisme qui se traduit dans les Gāthās. Mais on a essayé de combler, de

[1] Nyberg, II, pp. 86 sqq. et 107 sqq. Comp. E. Benveniste dans E. Benveniste et L. Renou, Vṛtra et Vṛϑragna (Paris 1934), p. 64 sqq., et MO, 1932, p. 176 sq.

[2] Ibid. II, p. 110.

[3] Un fragment manichéen en langue sogdienne (Müller, Handschriftenreste, II, p. 101 et 102) donne à la « Mère des Vivants », femme du Roi de la Lumière (Zurvān) et mère de l'Homme Primitif (Ōhrmazd), le nom de Rāmrātukh « la dispensatrice de joie ». Voir Benveniste, MO, 1932, p. 183 sq.

[4] La lutte des frères jumeaux, Nyberg, II, p. 111 sqq.; comp. Christensen, article en danois sur les légendes des trois frères et des deux frères appliquées à l'origine de tribus et de peuples, dans les « Danske Studier », 1916, p. 69 sqq.

[5] Nyberg, II, p. 79 sqq.

diverses manières, l'abîme qui sépare les idées et sentiments des partis religieux, tantôt, peut-être, en se figurant Ahriman comme étant, dans la période de sa domination, en quelque sorte le vassal d'Ōhrmazd[1], tantôt en limitant la domination d'Ahriman aux premiers 3000 ans de la période de guerre. Selon le système ordinaire des Zurvanistes, Ahriman est prédominant pendant 3000 ans, puis, pendant 3000 ans, la puissance d'Ōhrmazd et celle d'Ahriman s'égalent, et enfin, Ōhrmazd est le supérieur d'Ahriman dans la dernière période de 3000 ans, qui s'ouvre avec l'apparition de Zoroastre et se termine par le grand combat final qui rendra Ahriman impuissant à toute éternité et amènera la « transfiguration ». Nous trouvons l'opinion des mazdéens non zurvanistes sur ce point capital dans le passage suivant du premier chapitre du Bundahishn (Nyberg I, p. 210; II, p. 232) : « Ōhrmazd savait, grâce à son omniscience, que sur les 9000 ans, la volonté d'Ōhrmazd s'exercerait incontestablement pendant 3000 ans; que pendant les 3000 ans de l'état mixte, la volonté d'Ōhrmazd et celle d'Ahriman régneraient ensemble; que par le dernier combat il serait à même de rendre le mauvais esprit impuissant »[2].

Nous avons vu que, déjà du temps des Achéménides, il existait deux opinions différentes sur le principe original de l'univers, quelques-uns considérant comme tel le Temps (Zurvān), d'autres l'Espace (Θwāša). M. Nyberg soutient par de bons arguments la thèse, que *ϑwāša* est le synonyme de *vayu*, « l'atmosphène » (*vāy*

[1] Toutefois, l'interprétation de M. Nyberg du texte d'Eznik sur ce point ne me semble pas absolument persuasive.

[2] On a discuté la question de savoir, si telle ou telle relation sur la religion des Perses, p. ex. celle de Théopompe, transmis par Plutarque (De Is. et Osir., chap. 46—47, voir Benveniste, The Persian Religion, p. 69 sqq., et JA., 1929, p. 287 sqq., Nyberg II, p. 223 sqq.) se rapporte au mazdéisme ou au zurvanisme. A mon avis le mazdéisme et le zurvanisme ne sont pas deux religions distinctes. Le zurvanisme est une doctrine cosmogonique imbue d'une certaine conception de la vie, et cette doctrine peut se rattacher au système mazdéen comme au mithriacisme, au manichéisme etc. Il y a eu un mazdéisme zurvaniste et un mazdéisme non-zurvaniste. (Comp. mon article dans le MO, 1931, p. 32 sqq., et les observations de M. Benveniste à ce sujet, MO, 1932, p. 206 sqq.).

en pehlvi), et que, dans notre Avesta, quelques restes du « vayisme », concurrent du zurvanisme, ont subsisté[1].

Quant à la doctrine zurvaniste, elle a été abandonnée après la chute de l'empire sassanide pour des raisons qui seront exposées ci-après[2], et les compilateurs post-sassanides, en fixant dans leurs livres pehlvis la tradition religieuse, se sont efforcé d'en faire disparaître les idées zurvanistes, qui, cependant, y ont laissé bien des traces.

Les auteurs chrétiens font allusion à quelques autres mythes, qui ont eu cours pendant l'époque des Sassanides. La naissance des corps célestes était attribuée à un mariages d'Ōhrmazd avec sa mère, ses sœurs ou ses filles[3]. Mithra était né, à ce qu'il semble, du mariage d'Ōhrmazd avec sa propre mère, femme de Zurvān[4].

Théodore bar Kōnaī, après avoir cité le mythe zurvaniste de la naissance d'Ōhrmazd et d'Ahriman et de la bonne et de la mauvaise création produites par ces deux êtres respectivement, continue dans les termes suivants[5] : « Lorsqu'Ōhrmazd eut donné des femmes aux justes, elles s'enfuirent et se rendirent auprès de Satan (Ahriman). Lorsqu'Ōhrmazd procura aux justes le calme et le bonheur, Satan procura aussi le bonheur aux femmes. Satan ayant permis aux femmes de demander ce qu'elles voudraient, Ōhrmazd eut peur qu'elles ne demandassent à avoir des rapports avec les justes et qu'il n'en résultât pour eux un châtiment. Il chercha un expédient et fit le dieu Narsāī, personnage de cinq cents ans[6]. Il le mit tout nu derrière Satan, pour que les femmes

[1] Nyberg, II, p. 103—4, 199 sqq. Sur le dieu Vāy dans la légende zoroastrienne, comp. Christensen, les Kayanides, p. 91—92.

[2] Chap. VIII, vers la fin

[3] Mārabhā, Sachau, Syrische Rechtsbücher, III, p. 265 ; il n'est pas donné de détails. Sur la sainteté du mariage entre proches parents, voir ci-dessus, chap. VII.

[4] Elisée, Langlois, II, p. 193. D'après un autre passage (p. 194), Mithra était né « d'une mère parmi les hommes ».

[5] Pognon, Inscriptions mandaïtes etc., p. 163 sq.

[6] Il s'agit de Nēryōsang, le Nairyōsaŋha de l'Avesta, le messager des dieux, « celui qui fait avancer le monde » ; divinité très populaire, dont il est question souvent dans les livres pehlvis, voir Christensen, les Kayanides, pp. 58, 98 et 102 ; Cumont, Recherches sur le manichéisme, p. 61 sqq.

le vissent, le désirassent et le demandassent à Satan. Les femmes levèrent leurs mains vers Satan et lui dirent : « Satan, notre père, donne-nous le dieu Narsāï en présent ».[1] Ce mythe révèle une conception de la femme qui doit nous surprendre dans le système zoroastrien, mais qui met en évidence la tendance pessimiste inhérente au zurvanisme finement observée par M. Nyberg.[2]

Puis Théodore fait allusion à d'autres mythes iraniens, mais dans des termes très obscurs : La Terre était une jeune vierge, qui s'était fiancée avec Parisag. Le Feu était doué de raison et marchait avec un certain Gounrap, « l'humide des bois ». Parisag était parfois une colombe, une fourmi, un vieux chien ; Koum était un dauphin et un coq, et il accueillit[3] Parisag. Kikoaouz était un bélier de montagne, qui frappait le ciel de ses cornes. La terre et Gougi menacèrent le ciel de l'avaler[4].

Dans un des actes syriens des martyrs (l'histoire de Sābhā)[5], un mōbadh mentionne « nos dieux *Zéus, Kronos, Apollon, Bédokh* et les autres dieux ». Voilà encore une tétrade zurvaniste. Zéus, Kronos et Apollon sont Ōhrmazd, Zurvān et Mithra. Mais quelle est la divinité appelée Bēdokh par l'auteur syrien ? La forme pehlvie du nom aura été *Bēdukht*, « la fille de Dieu » ou

[1] Le même motif se retrouve dans la cosmogonie des manichéens ; voir le chap. IV.

[2] C'est après avoir écrit ces lignes que j'ai pris connaissance du mémoire plusieurs fois cité de M. Benveniste, « Le témoignage de Théodore bar Kōnaī sur le zoroastrisme » (MO, 1932), où les idées zurvanistes concernant la nature satanique de la femme sont traitées d'une façon approfondie (p. 185 sqq.).

[3] Ainsi Benveniste ; Pognon avait traduit : « avalait ».

[4] M. Benveniste, dans le mémoire sus-mentionné (MO, 1932, p. 192 sqq.) a expliqué ce texte difficile. Théodore, dont la notice en question se rattache probablement au Tchihrdādh nask, fait allusion à des mythes et des légendes qui existent dans les sources iraniennes de l'histoire légendaire. Parisag est Frāsiyāgh (Fraŋrasyan dans l'Avesta, Afrāsiyāb chez Firdausī), Koum est le dieu Hauma (pehlvi et persan Hōm), Kikoaouz est Kay Kāūs, Gounrap une forme corrompue du nom de Garshāsp (Kərəsāspa dans l'Avesta) ; dans Gougi M. Benveniste croit retrouver une démone que le manichéisme connaît sous le nom de Kūnī (avest. Kundī). Pour les détails je renvoie à l'exposé de l'auteur, qui semble avoir trouvé, en effet, le mot de l'énigme.

[5] Hoffmann, p. 72.

« des dieux » (*bē* = perse *baga*) ; un autre passage des actes des martyrs désigne cette déesse sous un nom syrien qui signifie « la reine du ciel »[1]. Dans l'inscription susmentionnée d'Antioche I de Commagène (69—34 avant notre ère) à Nemrud-Dagh, quatre dieux sont nommés: 1. Zéus-Ōhrmazd, 2. Apollon-Mithra-Hélios-Hermès, 3. Vərəϑraγna-Héraclès-Arès, 4. « ma patrie, la très fertile Commagène ». M. Schaeder a démontré[2], que la tétrade représente Zurvān, mentionné dans la même inscription sous le nom de *Χρόνος Ἄπειρος*, et correspond à une tétrade iranienne zurvaniste dont le dernier élément est la religion mazdéenne personnifiée, *dēn mazdayasn*. Si l'on compare cette tétrade à celle de l'histoire de Sābhā, en supposant que Zurvān lui-même a pris ici la place de Vərəϑraγna, Bēdukht, la fille de Dieu », serait identique à la *dēn mazdayasn*.

Dans les mêmes actes, nous trouvons la déesse *Nanā* ou *Nanāī*, d'origine non-iranienne, qui semble avoir été identifiée avec Anāhitā[3]. Elle est figurée aussi sur des monnaies indo-scythes[4]. Puis il y a un passage dans les actes[5] où il est dit que Shāhpuhr II a ordonné au général Mu'aïn, soupçonné, non sans raison, de s'être converti au christianisme, d'adorer le Soleil (Mithra), la Lune, Le Feu, le grand dieu Zéus (Ōhrmazd), Nanāī, la grande déesse de toute la terre, et les dieux puissants *Bēl* et *Nabhō*. On serait tenté de voir dans la mention des deux derniers êtres divins, déités babyloniennes bien connues, une erreur de la part de l'auteur de la passion en question; cependant il est à remarquer que Mithra et Bēl apparaissent ensemble, comme des dieux perses, chez Théophylacte (IV. 16. 5). On pourrait rappeler encore à cet égard une inscription araméenne d'Arabsun en Cappadoce, datant vraisemblablement du II[e] siècle avant notre ère, sur laquelle M. Schaeder a attiré l'attention en connexion avec le monument

[1] Hoffmann, p. 130.

[2] Urform und Fortbildung d. manich. Systems, p. 138 sqq.; comp. Nyberg, II, pp. 49 et 126.

[3] Hoffmann, p. 49, comp. p. 130 sqq.; O. G. v. Wesendonk, Das Weltbild der Iranier (München 1933), p. 145—146 et note 710.

[4] Voir ci-dessus, p. 32.

[5] Hoffmann, p. 29.

d'Antioche I de Commagène[1] : cette inscription symbolise l'introduction officielle de la religion iranienne en Cappadoce par le mariage du dieu local, *Bēl,* avec la *dēn mazdayasn.* En effet, nous ne savons pas en quelle mesure le zoroastrisme zurvaniste a subi l'influence du syncrétisme araméen. Ce qui est certain, c'est que les théologiens parsis de l'époque post-sassanide ne connaissent ni le nom de Bēdukht, ni les divinités Nanāī, Bēl et Nabhō.

Pour terminer l'aperçu de la religion officielle des Sassanides, nous rappellerons une observation sagace et très importante de M. Nyberg[2]. Le mois zoroastrien comprend trente jours, dont chacun porte le nom d'une divinité. Selon le principe décrit dans le chap. III du Bundahishn, ces trente jours, dont les noms se trouvent à la fin du chap. I, sont répartis en quatre sections de la manière suivante (les noms des divinités étant données dans la forme moyen-iranienne d'après mon système de transcription) :

1. Ōhrmazd	2. Ādhur	3. Mihr	4. Dēn
Vahman	Ābhān	Srōsh	Ard
Urdvahisht	Khvar	Rashn	Ashtādh
Shahrēvar	Māh	Fravardīn	Asmān
Spandarmadh	Tīr	Varhrān	Zāmdādh
Khvardādh	Gōsh	Rām	Mahrspand
Amurdādh	Dadhv	Vādh	Anaghrān
Dadhv		Dadhv	

Le *Dadhv,* qui termine chacune des section 1, 2 et 3, est « le créateur » (*daδvah-* en avestique). Le première section comprend Ōhrmazd et les six Amahrspands (Aməsha Spəntas)[3], Ōhrmazd étant placé en tête et à la fin. « Nous sommes fondés à croire », dit M. Nyberg[4], « que toutes les autres séries sont construites de la même façon que la première : d'abord une divinité principale créatrice, ensuite, ses forces créatrices, enfin le Dadhv qui résume le groupe. Je suis convaincu que, dans la deuxième série, Dadhv résume l'activité d'Ādhur, et également, dans la troisième série, l'activité de Mihr. De même la quatrième série

[1] Urform etc., p. 137 ; comp. Nyberg, II, p. 49.

[2] II, p. 128 sqq.

[3] Vohu Manah, Aša Vahišta, Xšaϑra Vairya, Spənta Ārmaiti, Haurvatāt et Amərətāt (voir ci-dessus, p. 29).

[4] II, p. 129—130.

exprime l'activité créatrice de Dēn; seulement, ce groupe ne se résume pas dans un Dadhv, évidemment parce qu'il se termine par Anaghrān, les lumières infinies qui ne sont pas créées. » Ōhrmazd et les trois Dadhv sont donc, selon M. Nyberg, *Ōhrmazd, Ādhur* (le Feu), *Mihr* (Mithra) et *Dēn* (dēn mazdayasn). « Or, il est infiniment probable qu'Anaghrān n'est ici qu'un substitut mazdéen[1] pour Zrvan akarana. Le mois mazdéen représente donc l'Aion, manifesté par les quatre dieux Ōhrmazd, Ādhur, Mihr et Dēn, avec leurs forces créatrices »[2]. On est ainsi, conclut M. Nyberg, « en présence du parallèle exact de la série qu'offre le monument d'Antioche. Cette série se compose, nous l'avons vu, d'Ōhrmazd, de Mihr, de Varhrān et d'une divinité que nous avons identifiée avec la *dēn mazdayasn*. De ces termes, un seul diffère du terme correspondant du calendrier: c'est Varhrān, à la place duquel le calendrier présente Ādhur. Cette différence n'est qu'apparente; en réalité, il y a identité sur ce point aussi. Varhrān a un rapport tout spécial avec le feu. » Aux arguments invoqués à cet égard par M. Nyberg, on pourra ajouter encore celui-ci, que le feu des temples est appelé le *Feu Varhrān* (ou *Vahrām*, forme pehlvie plus récente)[3].

Les déductions qu'a tirées M. Nyberg du calendrier zoroastrien confirment à merveille les indications de nos sources syriennes et arméniennes: les dieux suprêmes du panthéon sassanide étaient Zurvān, Ōhrmazd, le Soleil (Mihr, Mithra), le Feu (Ādhur) et Bēdukht = Dēn mazdayasn, la Religion mazdéenne personnifiée.

* *
*

Nous avons vu que le grand-père d'Ardashēr I avait été préposé au temple d'Anāhitā à Stakhr, et que la famille des Sassanides gardait toujours un attachement particulier à ce temple.

[1] C.-à-d. non-zurvaniste.
[2] II, p. 130.
[3] Voir ci-après. Comp. E. Benveniste, Vṛtra et Vṛϑragna, p. 72.

Il y avait ainsi des temples dédiés à telle ou telle divinité spéciale. Il est probable, cependant, que les temples, d'une façon générale, étaient destinés au service de tout le panthéon zoroastrien, et que tous les temples étaient d'un seul type, le centre du service divin étant l'autel, qui portait le feu sacré. Les temples du feu avaient ordinairement huit portes et quelques salles octogones. Ce type s'est conservé de nos jours dans l'ancien temple du feu de la ville de Yazd, transformé en grande mosquée dès la conquête islamique[1]. Mas'ūdī décrit[2] les ruines de l'ancien temple du feu de Stakhr, considéré de son temps comme la mosquée de Salomon: « Je l'ai visité. Il est à une parasange environ de la ville de Stakhr. C'est un monument admirable et un temple imposant. J'y ai remarqué des piliers, formés de blocs d'une dimension étonnante et surmontés de figures singulières de chevaux et d'autres animaux, aussi remarquables par leur stature que par leurs formes. Autour de l'édifice il y a un vaste retranchement et une muraille en blocs massifs, laquelle est couverte de bas-reliefs d'une exécution très habile. Les habitants du voisinage y voient les images des prophètes. »

Des représentations d'autels, sur lesquels brûle le feu sacré, se trouvent sur les reliefs des tombeaux royaux achéménides à Naqsh-e-Rostam. Leur forme semble être empruntée aux autels d'autres peuples de l'Asie antérieure, lesquels ont été, à l'origine, des tables où l'on mettait des offrandes. Deux énormes autels du feu, s'élevant d'un seul piédestal lissé, sont taillés dans un bloc de roche à Naqsh-e-Rostam. La partie supérieure, crénelée, semble reposer sur quatre colonnes figurées en relief dans la pierre. Mais le feu éternel exigeait des édifices, dans lesquels il fût protégé contre les injures du temps. On a voulu voir un tel édifice dans le bâtiment en pierre, percé de baies, qui s'élève vis-à-vis des tombeaux royaux de Naqsh-e-Rostam, et qui date de l'époque achéménide, le « Ka'ba de Zoroastre », comme les Persans l'appellent[3]. Dans le

[1] J. M. Unvala dans la Revue d'Assyriologie, t. XXV (Paris 1928), p. 87.

[2] Murūdj, IV, p. 76—77.

[3] A cette opinion se range M. Sarre (Die Kunst des alten Persiens, p. 15). D'autres y voient un tombeau.

culte zoroastrien, la règle s'établit, que le soleil ne devait pas atteindre le feu sacré, et alors naquit le nouveau type du temple du feu, ayant au centre une chambre absolument sombre où était placé l'autel du feu. Un temple du feu est figuré sur le revers des frataraka de la Perside, vassaux des Séleucides[1]. (Fig. 4).



Fig. 4. Temple du feu, figuré sur une monnaie de la Perside (époque des Seleucides).
(Hill, Catalogue of Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia).

Trois autels du feu, qui ont eu leur place à l'intérieur du temple, sont figurés au-dessus. A gauche on voit l'adorateur, à droite un drapeau. Les monnaies d'Ardashēr I nous montrent les détails d'un autel du feu: l'autel sert ici de soubassement à un trépied, de métal sans doute, sur lequel flamboie le feu sacré (Fig. 5).



Fig. 5. Autel zoroastrien, revers d'une monnaie d'Ardashēr I.
(Musée National de Copenhague).

Mais dans les monnaies de son successeur, Shāhpuhr I, le trépied a disparu, et l'autel a la forme d'une grosse colonne carrée; des deux côtés de l'autel qui porte le feu sacré, on voit une figure d'homme portant un bâton haut ou une lance. Ce type est resté dans les monnaies de tous les rois sassanides suivants. Parfois une

[1] Voir ci-dessus, p. 80.



a b c d

Fig. 6. Types divers d'autels, revers de monnaies de Shāhpuhr I (a), de Shāhpuhr II (b) et de Vahrām V (c, d).
(Collection de l'auteur (a, c, d) et Musée National de Copenhague (b)).

tête, probablement la figure d'Ādhur, dieu du feu, est ébauchée au milieu des flammes[1] (Fig. 6). Dans les monnaies des premiers rois, jusqu'à Yazdgard II, on trouve souvent, à la circonférence, l'inscription « feu de », suivie du nom du roi qui a fait frapper la monnaie.

Correspondant aux grades du régime patriarcal des anciens Iraniens, il y avait un feu de maison, un feu de clan ou de village (*ādhurān*) et un feu pour chaque canton ou province. Ce dernier est appelé le feu de *Varhrān* (Vahrām). Tandis que le feu de maison était entretenu par le mānbadh, le maître de maison, deux prêtres au moins étaient nécessaires pour le service de l'ādhurān, et le feu de Varhrān demandait un corps de prêtres plus nombreux sous la direction d'un mōbadh[2]. Des détails sur la façon de pratiquer le culte du feu, illustrés par quelques mythes, étaient donnés dans le Sūdhghar, un des nasks de l'Avesta sassanide[3]. Dans le sanctuaire, où l'air est lourd d'encens, le prêtre, la bouche couverte d'une bande (*paitidāna* en avestique), afin que le feu ne soit pas souillé par son souffle, nourrit le feu au moyen de morceaux de bois rituellement purifiés, entre autre du bois d'une plante appelée *haδānaēpatā*, et tout en étendant le faisceau de verges coupées et préparées selon le rituel (le *barəsma*), il murmure les prières saintes. Puis les prêtres du temple ont soin de

[1] Comp. Sarre-Herzfeld, Iran. Felsreliefs ,p. 89—91.

[2] Spiegel, Êrânische Alterthumskunde, III, p. 575. Benveniste, Vṛtra et Vṛϑragna, p. 39 et p. 72.

[3] Dēnkard IX. 12.

l'offrande d'*haoma* (*hauma*). Les branches purifiées de la plante d'haoma sont pressurées dans le mortier, pendant que les prêtres murmurent des prières ou récitent quelque texte de l'Avesta. C'est là un processus long et compliqué, qui doit être exécuté exactement selon les prescriptions. Puis l'haoma est offert, le *zaōtar* récitant certains textes dans un ordre fixe avec différentes cérémonies dans lesquelles le barəsma est employé. Chacun des sept *ratus*, ses assistants, a son rôle à lui: l'*hāvanān* pressure l'haoma; l'*ātravaχš* a soin du feu et chante une antienne avec le zaōtar; le *frabərətar* apporte le bois et le met sur le feu; l'*ābərət* apporte l'eau; l'*āsnatar* filtre l'haoma; le *raēϑwiškara* mélange l'haoma avec du lait[1]; le septième, le *sraošāvarəz* (*srōshāvarz*), qui surveille l'acte, a en outre des fonctions à remplir au dehors du temple, car il doit veiller sur la manutention de la discipline spirituelle.

Dans le temple du feu les prêtres faisaient les prières prescrites pour les cinq périodes du jour et exécutaient tous les actes du culte, qui prenaient des formes particulièrement solennelles à l'occasion des six fêtes annuelles qu'on appelait les *gāhānbārs*, et qui correspondaient aux différentes saisons de l'année. Mais les laïques n'étaient pas exclus du temple. Au contraire, c'était un devoir religieux pour chacun d'y aller pour réciter la prière d'*Ātash-nyāyishn*, « la glorification du feu »[2], et celui qui allait trois fois par jour dans le temple répéter l'Ātash-nyāyishn acquérait par là des richesses et des vertus[3]. Pour les fidèles c'était quelque chose de mystérieusement saisissant que ces salles sombres, où le feu flambait sur l'autel, où luisaient les instruments de métal, les patères, les mortiers, les pincettes et les *barsom-dān*, les supports du barəsma, en forme de croissants (*māhrū*), et où les prêtres récitaient leurs litanies interminables, tantôt à haute voix, scandant le texte, tantôt baissant la voix jusqu'à un murmure monotone,

[1] L'haoma, mélangé avec du lait et le jus de la plante haδanaēpatā est offert comme boisson aux êtres divins. L'offrande appelée *myazda* consistait probablement en viande et graisse ou beurre.

[2] Cinquième Nyāyishn de notre Avesta.

[3] Pandnāmagh i Zardusht (WZKM, XX), § 36.

répétant les strophes et les prières le nombre de fois prescrit pour chaque cas spécial.

Parmi les temples du feu, qui s'élevaient partout dans le royaume, il y en avait trois qui jouissaient d'une vénération toute particulière, à savoir ceux dans lesquels étaient conservés les trois grands feux appelés *Ādhur-Farrbagh*[1], *Ādhur-Gushnasp* et *Ādhur-Burzēn-Mihr*. Selon une vieille légende racontée dans le Bundahishn[2], quelques gens, des temps du roi légendaire Takhmōrubh, passaient du *kēshvar Khvanīras*[3] aux six autres kēshvars autrement inaccessibles aux hommes, sur le dos du bœuf mythique *Sarsaōgh*. Alors, une nuit, au milieu de l'océan, il arriva que trois feux allumés sur le dos du bœuf furent jetés à la mer par le vent, mais « les feux, comme trois âmes vivantes, poussèrent [de nouveau] à la place où avaient été les feux sur le dos du bœuf, de sorte qu'il faisait clair ». Plus tard Yim, le successeur (également légendaire) de Takhmōrubh, fit construire pour un des trois feux, le feu Farrbagh, un autel sur le mont Khvarrēhōmand dans le Khvārazm (la Chorasmie). Nous ne savons pas à quelle époque remontent réellement les trois grands feux. G. Hoffmann[4] a suggéré l'idée que le feu immortel de la ville Asaak dans la province d'Astaouène, devant lequel Arsace, le fondateur de la dynastie des Arsacides, reçut la dignité royale[5] a quelque rapport avec le feu Burzēn-Mihr, dont le temple était, aux temps des Sassanides, assez près de cette localité. Par une spéculation des prêtres mazdéens, les trois feux étaient rattachés aux trois états sociaux institués, selon la légende, par les trois fils de Zoroastre, Ādhur-Farr-

[1] Ātur-Farnbagh en écriture pehlvie, Farnbagh étant ou une graphie historique ou une graphie défectueuse pour *Farrughbagh ; mais la forme syrienne Ādhurfarrwā (Hoffmann, p. 283) semble reproduire une forme iranienne Ādhur-Farrbagh.

[2] Chap. 17. 4. 5, West Pahl. Texts I, p. 62 sq. ; p. 124, l. 5 sqq. de l'édition d'Anklesaria.

[3] Selon la cosmologie mythique le monde se divise en sept kēshvar, dont un seul, le kēshvar central, appelé Khvanīras, est habité par des hommes.

[4] Auszüge etc., p. 291.

[5] Isidore de Characène, 11.

bagh étant le feu des prêtres, Ādhur-Gushnasp celui des guerriers ou le feu royal, et Ādhur-Burzēn-Mihr celui des agriculteurs. L'établissement des trois feux aux localités où leurs temples se trouvaient pendant l'époque sassanide est attribué par la tradition à des rois légendaires pré-achéménides.

Ādhur-Farrbagh, le feu des prêtres, se trouvait, selon le Bundahishn indien, au mont Roshn dans le Kaboulistan, dans le district de Kaboul. Il y a là, probablement, une erreur de copiste. Le Bundahishn iranien a une autre lecture, qui, malheureusement, est très incertaine. M. Williams Jackson[1] lit « the shining mountain of Kavārvand (« vaporous ») in the Kār district » et essaie de démontrer qu'il s'agit de la ville de Kāriyān dans la Perside, à mi-chemin entre Sīrāf au bord du Golfe Persique et Dārābdjird, où il existe encore de nos jours les ruines d'un ancien temple. Il semble que le feu sacré y ait été nourri par une source de naphte[2]. Selon Mas'ūdī[3], ce temple s'appelait *Ādhurdjūy* (« courant de feu »), et c'est évidemment le même temple qu'on trouve mentionné dans la Chronologie de Bīrūnī sous le nom d'*Ādhur-khvarrā*[4]. M. Herzfeld, d'autre part, propose[5] une autre lecture du passage en question du Bundahishn iranien : le feu Farrbagh aurait été établi « dans le district des Kanārangs » que le savant allemand identifie avec la plaine de Nichapour[6]. Il me semble cependant que les passages tirés d'une série d'auteurs arabes que cite M. Jackson à l'appui de sa thèse rendent la localisation du feu Farrbagh à Kāriyān très vraisemblable. Au Xe siècle encore, on prenait du feu au temple de Kāriyān pour le porter à d'autres temples du feu[7] : c'était une coutume ancienne de renouveller le

1 The Location of the Farnbāgh Fire, JAOS, 1921, p. 81 sqq.

2 Comp. E. Stack, Six Months in Persia, New York, 1882, p. 118 sqq.

3 Murūdj, IV, p. 75 sq.

4 Ed. Sachau, p. 228 sq., traduction du même, p. 215 sq. ; Ādhur-khvarrā peut-être pour *Ādhur-khvarwā ; khvarr et farr sont des formes dialectales du même mot : avest. χvarənah, comp. p. 141.

5 Modi Mem. Vol., p. 201, Arch. Mitt. I, p. 182 sqq.

6 Comp. ci-dessus, p. 102, note 3, et 134.

7 Maqdisī (Muqaddasī), éd. de Goeje 3. 427.

feu des temples d'une moindre importance au moyen de celui des trois grands temples[1].

Ādhur-Gushnasp, le feu royal, avait son temple dans le nord, à Gandjak (Shīz) dans l'Azerbéïdjan. M. Jackson l'a localisé parmi les ruines de Takht-e-Suleimān, à mi-chemin entre Urūmia et Hamadan[2]. A ce grand pyrée, les rois sassanides allaient en pèlerinage aux heures de détresse. Ils le dotaient, alors, libéralement d'or et de biens, de terres et d'esclaves. Vahrām V envoya au temple d'Ādhur-Gushnasp les pierres précieuses de la couronne prise au Khāgān, et l'épouse de celui-ci[3]. Khusrō I fit preuve d'une générosité égale envers le temple. Khusrō II promettait à Ādhur-Gushnasp des ornements d'or et des dons d'argent, s'il parvenait à vaincre Vahrām Tchōbēn, et il tint sa parole. Au X[e] siècle de notre ère, Mas'ūdī[4] décrit dans les termes suivants les ruines du temple d'Ādhur-Gushnasp: « On voit de nos jours dans cette ville (Shīz) des restes admirables de bâtiments et de tableaux en teintes variées et merveilleuses représentant les sphères célestes, les étoiles, le monde, ses terres et ses mers, ses parties habitées, ses plantes, ses animaux, et autres choses étonnantes. Les rois y avaient une maison de feu, vénérée sous toutes les dynasties perses, et dont le nom est *Ādhur-khvash*[5]. Ādhur est l'un des noms du feu en persan, et *khvash* signifie « bon ». Chaque roi de Perse, à son avènement, visitait ce temple à pied avec un grand respect; il y

1 Selon la tradition légendaire (le Bundahishn), c'est Vishtāspa, l'ancien roi protecteur de Zoroastre, qui aurait fait transporter le feu Farrbagh de la Chorasmie à l'endroit où il se trouvait au temps de la composition de ce livre. Les sources arabes donnent deux traditions différentes sur la transportation du feu sacré à Kāriyān, quelques-uns l'attribuant à Vishtāspa, d'autres au roi sassanide Khusrō I. Il faut supposer en tout cas que le feu Farrbagh s'est trouvé établi à sa place définitive au commencement de la période sassanide.

2 Persia Past and Present, pp. 124—143; JAOS, 1921, p. 82.

3 Ṭab., p. 865 et 866, Nœldeke, p. 102 et 104. Autrefois, Ardashēr I avait expédié les têtes des ennemis tués dans le combat au temple d'Anāhitā à Stakhr, et les têtes de chétiens exécutés furent suspendues encore en l'an 340 en ce même endroit.

4 Tanbīh, p. 95, traduction de Carra de Vaux, p. 137.

5 Autre nom d'Ādhur-Gushnasp.

formait des vœux; il y apportait des présents et de l'argent »[1]. En somme, ce feu était le symbole de l'unité monarchique et religieuse, le symbole de la royauté sassanide, fortifiée par l'alliance avec le clergé, par opposition à la royauté arsacide, sous laquelle chaque « roi de province », c.-à-d. chaque satrape, avait un pyrée à son propre usage. Ici la lettre de Tansar[2] exprime, selon toute vraisemblance, une tradition historique, tandis que l'assertion que les pyrées des « rois de province » étaient une innovation et que le feu royal unique des Sassanides était une restitution de l'état de choses du temps de Darius, repose sur une fiction[3].

Ādhur-Burzēn-Mihr, le temple du feu des agriculteurs, s'élevait à l'est de l'empire, dans les montagnes de Rēvand, au nord-ouest de Nichapour. Le village de Rēvand est appelé par Lazare de Pharp le village des mages[4]. M. Jackson a voulu localiser ce temple près du village moderne de Mehr, à mi-chemin entre Miyāndasht et Sabzevār sur la route khorassanienne menant à Nichapour[5].

Si les trois pyrées principaux étaient l'objet d'une vénération toute particulière et plus richement dotés que les autres, beaucoup des pyrées de second ordre jouissaient aussi d'une grande considération, ceux surtout dont la fondation était attribuée à quelque héros fabuleux des temps mythiques ou à Zoroastre lui-même, tels le temple de Tūs, celui de Nichapour, ceux d'Arradjān en Pārs, de Karkarā en Sistan et de Kuvīsa entre le Pārs et Ispahān[6]. Des temples du feu sont mentionnés dans beaucoup des villes du Djibāl, territoire des Mèdes de l'antiquité, entre autres dans Kazvin, Shīrevān, près de Raī, et Kōmish (peut-être l'Hécatom-

[1] La coutume des rois sassanides d'aller à pied de Ctésiphon au temple d'Ādhur-Gushnasp après leur avènement est mentionnée aussi par Ibn Khurdādhbih (BGA, VI, p. 120, trad. p. 91).

[2] Darmesteter p. 225 et 530 sq., Minovi p. 22.

[3] A la Bibliothèque Nationale de Paris il se trouve un sceau, portant le portrait et l'inscription d'un certain Bāfarragh, mōghan mōgh d'Ādhur-Gushnasp (voir ci-dessus, p. 112).

[4] Langlois, II, p. 315 ; Hoffmann, p. 290.

[5] From Constantinople to the Home of Omar Khayyam, pp. 211—17 ; JAOS, 1921, p. 82.

[6] Shahrastānī éd. de Cureton, p. 197 ; trad. de Haarbrücher, I, p. 298.



Fig. 7. Ruines d'un temple du feu, près d'Ispahan.
(Photographie de l'auteur).

pylos des Arsacides)[1]. Au sommet d'une colline près d'Ispahan on voit aujourd'hui encore les ruines d'un pyrée[2] (Fig. 7). D'après le Kārnāmagh[3], Ardashēr I établit un feu de Varhrān à Bōkht-Ardashēr au bord de la mer et plusieurs autres à Ardashēr-Khvarrēh.

* * *

Les fêtes calendaires du temps des Sassanides, pour la connaissance desquelles le livre de Bīrūnī sur la chronologie est une des sources principales, portent en général le caractère de fêtes rurales rattachées originalement aux travaux des champs. Ayant été adoptées par la religion officielle, elles étaient célébrées par des actes de service divin et en même temps par des cérémonies, magiques à l'origine, mais réduites en grande partie à des rites symboliques, et accompagnées de toutes sortes d'amusements populaires. Par un rationalisme familier aux folkloristes, la plupart

[1] La liste complète dans P. Schwarz, Iran im Mittelalter, p. 837. Le feu de Kōmish (la Comisène, Qumis en arabe) est mentionné dans le Bundahishn iranien (Anklesaria, p. 128, l. 7—11) ; voir Markwart-Messina, Catalogue, p. 56.

[2] Description des ruines par Jackson, Persia Past and Present, p. 252 sqq.

[3] IV, 8 et 19.

des fêtes calendaires ont été mises en rapport avec l'histoire légendaire, telle fête étant censée être instituée en commémoration de tel évènement qui avait eu lieu sous le règne de Yim (Djemshīd), de Frēdhōn (Ferīdūn) ou de quelque autre héros de la légende.

L'an zoroastrien se compose de douze mois, qui portent les noms des principales divinités, et qui se suivent dans la succession suivante:

1. Fravardīn (les Fravašis)
2. Urdvahisht (Aša Vahišta)
3. Khvardādh (Haurvatāt)
4. Tīr (Tištrya)
5. Amurdādh (Amərətāt)
6. Shahrēvar (Xšaϑra Vairya)
7. Mihr (Miϑra)
8. Ābhān (« les Eaux », Anāhitā)
9. Ādhur (Ātar, le Feu)
10. Dadhv (le Créateur, Ōhrmazd)
11. Vahman (Vohu Manah)
12. Spandarmadh (Spənta Ārmaiti)

Chaque mois comprend trente jours, dont chacun est désigné également par le nom d'une déité zoroastrienne, les sept premiers portant les noms d'Ōhrmazd et des six Amahrspands respectivement[1]. A ces 360 jours s'ajoutent cinq jours supplémentaires ou épagomènes, qui ont normalement leur place après le dernier mois, et qui sont nommés des noms des cinq Gāthās.

Les six Gāhānbārs, fêtes saisonnières, s'étendaient sur cinq jours chacun. Pendant ces jours-là on sacrifiait des moutons d'après les rites prescrits, en exécutant certaines cérémonies[2]. Voici les noms avestiques des Gāhānbārs[3]:

1. Maiδyōi-zarəmaya (dans le mois d'Urdvahisht)
2. Maiδyōi-šam (mois de Tīr)
3. Paitiš-hahya (mois de Shahrēvar)
4. Ayāϑrima (mois de Mihr)
5. Maiδyāirya (mois de Dadhv)
6. Hamaspaϑmaēdaya.

[1] Voir ci-dessus, p. 153. Selon l'opinion générale des savants, la division du mois en semaines n'a pas été en usage dans la Perse antique (Voir Geiger, Ostīrānische Kultur im Altertum, p. 316). Toutefois nous trouverons dans la suite des indices de l'existence de la semaine dans la chronologie sassanide.

[2] Dēnkard, VIII. 7. 1—3.

[3] Bīrūnī indique (Chron., p. 237—38, trad. de Sachau p. 225) les noms des Gāhānbārs dans le dialecte de la Chorasmie, mais dans une succession qui diffère de celle des textes avestiques.

Le sixième Gāhānbār, le Hamaspaϑmaēdaya, qui comprenait les cinq jours supplémentaires, était à l'origine une fête des morts. Dans les temps anciens, cette fête a duré dix jours et nuits. Il est dit dans le treizième Yasht de notre Avesta (le Fravardīn Yasht, §§ 49—52) que pendant le Hamaspaϑmaēdaya, les fravašis, les génies des croyants, s'approchent, dix nuits durant, des demeures des fidèles en demandant des hommages et des sacrifices. C'est pour cela que ce « jour des Morts » était appelé aussi Fravardīghān ou fête des fravašis (moyen-iran. fravahrs ou fravardīghs). Pendant ces jours-là on déposait, dit Bīrūnī[1], des vivres sur les tours des morts (les dakhmas)[2] et des boissons sur les toits des maisons pour en nourrir les fravašis des morts, qui venaient à cette occasion demeurer, invisibles, parmi les membres de leurs familles, et l'on faisait des fumigations de genièvre, dont l'odeur était agréable aux morts.

Pour établir la concordance entre l'an zoroastrien et l'an astronomique, on intercalait un mois tous les 120 ans, et alors on plaçait les cinq jours supplémentaires après ce mois. Mais pour des raisons diverses on intercalait parfois deux mois de suite pour une période de 240 ans. Ainsi, sous le règne de Yazdgard I (399—420), une intercalation de deux mois eut lieu après le mois d'Ābhān, et depuis ce temps on continua de placer les cinq épagomènes entre les mois d'Ābhān et d'Ādhur; mais la prochaine fois qu'on aurait dû procéder à l'acte d'intercalation, on le négligea[3].

Il semble qu'autrefois, avant la période des Sassanides, l'an ait commencé par le mois de Mihr, et que le Mihrgān, fête d'automne, ait été alors le jour de l'an[4]. Mais il y a des particularités dans le calendrier qui pourraient faire soupçonner que, plus tard, lorsque le jour de l'an eut été fixé à l'équinoxe du printemps, on a connu un an qui commençait par le mois de Dadhv (mois

[1] Chron., p. 224, trad. p. 210.

[2] Sur les dakhmas, voir ci-dessus, p. 33.

[3] Bīrūnī, Chron., pp. 33 et 45, trad. pp. 38 et 55—56.

[4] Comp. Andreas-Henning, Mitteliranische Manichaica (Sitz.Pr.Ak. 1932), p. 189, note 1.

d'Ōhrmazd)[1]. Il a été démontré, en outre, par les recherches de Gutschmid[2] et de Nœldeke[3], qu'il a existé sous les Sassanides deux systèmes chronologiques, un, ecclésiastique, par lequel on essayait toujours de fixer le commencement de l'an à proximité de l'équinoxe du printemps, et l'autre, civil, qui n'était touché par l'intercalation qu'en tant que par là les épagomènes étaient déplacés d'un mois, mais qui restait d'ailleurs sans intercalation, de sorte que le commencement de l'an ne pouvait se trouver sur le même jour du calendrier qu'après 12 × 120 = 1440 ans. C'est d'après ce dernier système que le jour d'avènement des rois sassanides fut fixé.

Il y a lieu de tenir compte de l'existence de calendriers différents et des irrégularités de l'intercalation, qui est un fait avéré, si l'on veut expliquer le désaccord qui se présente entre la date fixée pour quelques fêtes dans la description de Bīrūnī et les phénomènes de la nature qui sont mentionnés par rapport à ces fêtes. Ainsi par exemple, les deux fêtes appelées Ādhurtchashn sont caractérisées comme des fêtes d'hiver, bien que, selon le calendrier ordinaire, qui place le 1[er] Fravardīn à l'équinoxe du printemps, le premier Ādhurtchashn tombât sur le 21 août, et le second sur le 24 novembre[4].

Parmi les fêtes calendaires, la plus populaire était, comme elle l'est de nos jours encore en Iran, le *Nowrōz* (*Nōghrōz*, persan Nowrūz), le jour de l'an, qui, dans l'an régulier, suivait immédiatement la fête de Fravardīghān[5]. D'après une notice du Dēnkard[6], les peuples de tous les pays, à ce jour glorieux, ont été rendus heureux et joyeux par leurs rois, et pendant cette fête,

[1] Voir Christensen, Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens, I, p. 175 sqq.

[2] Berichte d. kön. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Classe, 1862.

[3] Ṭabarī, p. 406 sqq.

[4] Christensen, Le premier homme etc., I, p. 179 sqq. ; voir aussi Markwart, Modi Mem. Vol., p. 711 sqq.

[5] Sous l'islamisme, on a continué de célébrer le jour de l'an à l'équinoxe du printemps, sa date dans le calendrier lunaire arabe changeant tous les ans. Sous le règne actuel, enfin, on a rétabli l'an solaire, qui commence au Nowrūz, et les anciens noms zoroastriens des mois.

[6] III. 419. 5, éd. de Peshotan Sanjana IX, p. 447, trad. p. 563.

ceux qui travaillent jouissent du repos et de la joie. Un texte pehlvi assez récent[1] énumère tous les événement passés et futurs qui se rattachent au Nowrōz depuis la création de la vie par Ōhrmazd et les temps glorieux de l'histoire légendaire jusqu'à la fin du monde. Outre Bīrūnī[2], d'autres auteurs arabes et persans ont décrit la fête de Nowrōz[3], et des poètes comme Firdausī et Minūtchihrī l'ont chantée. C'est une fête printanière, qui a conservé quelques traits du Zagmuk des anciens Babyloniens. Au Nowrōz les impôts perçus étaient présentés au roi, les gouverneurs des provinces étaient institués ou remplacés, on faisait frapper des monnaies neuves, les temples du feu étaient purifiés etc.[4]. La fête durait six jours suite, et pendant ces six jours les rois sassanides donnaient une audience solennelle, recevaient les grands dignitaires et les membres de leur propre famille dans une succession bien établie et leur donnant des présents; le sixième jour, il célébrait la fête pour sa propre personne avec ses intimes. En effet le premier et le sixième et dernier jour du Nowrōz étaient célébrés particulièrement avec toutes sortes de rites populaires[5]. On se levait de bonne heure le premier jour du Nowrōz et allait aux courants d'eau et aux canaux pour se laver et s'asperger d'eau l'un l'autre, et l'on se faisait réciproquement des dons de sucreries. Le matin, avant de prononcer un mot on mangeait du sucre ou léchait du miel trois fois, on se frottait avec de l'huile et se fumigeait avec trois morceaux de cire pour se garantir contre les maladies et les malheurs.

[1] Pahlavi Texts edited by Jamasp Asana, II, p. 102 sqq., réédité et traduit par Markwart, Modi Mem. Vol. p. 742 sqq.

[2] Chron., p. 215 sqq., trad. p. 199 sqq.

[3] Deux extraits du Kitābu'l-maḥāsin par Ehrlich, Modi Mem. Vol., p. 95 sqq. Le premier de ces deux extraits avait été traduit en russe et utilisé par Inostrantzev dans ses recherches sur le Nowrūz (SE, p. 82 sqq.) puis traduit en persan par M. A. Mazandi avec traduction anglaise et un aperçu historique sur le Nowrūz par G. K. Nariman dans le petit livre « Armaghan Nowruz » (Supplement to the Bulletin of the Iran League, Bombay). Un excursus du II[e] vol. de mon « Premier homme » (p. 138 spp.) est consacré au Nowrūz.

[4] Djāḥiẓ, Tādj, p. 146.

[5] Aujourd'hui on célèbre surtout le premier et le treizième jour de Nowrūz, ce dernier marquant la fin de la fête.

Quant aux autres fêtes de l'année, nous ferons mention seulement de quelques-unes des plus importantes. Dans chaque mois, le jour qui portait le même nom que le mois était un jour de fête. Ainsi le jour de Tīr du mois de Tīr (le 13 Tīr) on célébrait la fête de *Tīraghān*. Ce jour-là on se baignait et on cuisait du froment et des fruits[1].

Le premier *Ādhurtchashn* ou fête du feu était célébrée le 7 Shahrēvar (le jour de Shahrēvar du mois de Shahrēvar). C'était la fête des feux de maison. On allumait de grands feux à l'intérieur des maisons et montrait un grand zèle en adorant et louant Dieu, et les gens se réunissaient pour faire leurs repas ensemble et s'amuser. Mais il semble que cette fête n'ait été célébrée que dans quelques contrées de l'Iran[2].

Une très grande fête était celle de *Mihrgān*, fête de Mithra, au jour de Mihr (16e jour) du mois de Mihr. Dans les anciens temps, c'était, comme nous avons dit, la fête du commencement de l'an, et elle en a gardé bien des traces. Le Mihrgān, comme le Nowrōz, est censé être institué en commémoration de certaines phases de la cosmogonie et de l'eschatologie et de plusieurs événements de l'histoire légendaire. Au Mihrgān les rois d'Iran se couronnaient d'une couronne sur laquelle était figuré le soleil dans une roue tournante, et à la levée du soleil, un guerrier, debout dans la cour du palais royal, criait à gorge déployée: « Ô anges[3], descendez dans le monde, battez les démons et les malfaiteurs et chassez-les du monde! » Celui qui mangeait, le jour du Mihrgān, un peu de grenade et respirait le parfum de l'eau de rose serait garanti contre le malheur[4].

Le 1er Ādhur on célébrait le *Vahārtchashn*, la « fête du printemps », le 1er Ādhur étant à l'époque des Khusrō, (c'est-à-dire à l'époque du dérangement du calendrier) le commencement du printemps. La fête, dans les temps islamiques, était appelée aussi

[1] Bīrūnī, p. 220, trad. p. 205—6.

[2] Ibid., p. 221—22, trad. p. 207.

[3] Le terme pehlvi aurait été *yazdān* (Yazatas) ou peut-être *amahrspandān* (Amǝša Spǝntas).

[4] Bīrūnī, p. 222—23, trad. p. 207—8.

« la course du *kavsadj* ». Un homme à la barbe claire (*kavsadj*) se promenait à cheval en s'éventant avec un éventail pour exprimer sa joie de ce que la saison froide était terminée, et que la saison chaude approchait[1].

Quelques jours après le Vahārtchashn, le jour d'Ādhur (9e jour) du mois d'Ādhur, il y avait un second *Ādhurtchashn*. Alors on se réchauffait au feu, « parce que le mois d'Ādhur est le dernier mois de l'hiver, pendant lequel le froid est le plus dur et le plus intense vers la fin de la saison »[2].

Le 1er Dadhv, autre jour de l'an ancien[3], était le *Khuramrōz*, « jour joyeux ». Ce jour-là le roi descendait du trône et s'asseyait, vêtu d'un habit blanc, sur des tapis blancs dans la prairie, et alors tout le monde pouvait s'adresser à lui. Puis il s'entretenait en particulier avec les dēhkāns et les agriculteurs en général, mangeant et buvant en leur compagnie; il leur tenait un discours, dans lequel il disait qu'il était, pendant ce jour, leur égal et leur frère, parce que l'existence du monde dépendait de la culture de la terre, et la culture de la terre dépendait du gouvernement, et qu'aucune de ces deux institutions ne pouvait exister l'une sans l'autre[4].

A la fête de *Sīr-sūr* (« fête de l'ail »), le 14 Dadhv, on mangeait de l'ail et buvait du vin, et l'on cuisait des légumes avec des morceaux de viande pour se protéger contre le diable et se guérir des maladies dues à l'influence des démons[5].

Le 15 Dadhv c'était la coutume de faire de petites figures d'hommes en pâte ou en argile et de les placer aux portails[5].

Le 16 Dadhv on célébrait une fête qui avait deux noms différents. La lecture des deux noms est incertaine; un d'eux est probablement un nom composé dont le premier élément est *gāv*, « bœuf », « taureau ». L'origine de cette fête a été rattachée à la légende de l'ancien roi légendaire Frēdhōn (Ferīdūn). Au 16

1 Bīrūnī, p. 225, trad. p. 211; comp. Mas'ūdi, Murūdj, III, p. 413 sq., où la fête est décrite, telle qu'elle était célébrée, avec des amusements populaires, du temps de l'auteur.

2 Bīrūnī, p. 225, trad. p. 211.

3 Voir p. 165 sq.

4 Ibid. p. 225, trad. p. 211—12.

5 Ibid. p. 226, trad. p. 212.

Dadhv Frēdhōn montait un taureau; c'était la nuit à laquelle apparut le taureau qui tire le char de la lune. « C'est un taureau fait de lumière, aux cornes d'or et aux sabots d'argent, qui est visible pendant une heure et puis disparaît. Les vœux de celui qui regarde ce taureau au moment où il est visible seront exaucés à l'instant. Dans la même nuit apparaît, dit-on, sur les plus hautes montagnes le fantôme d'un taureau blanc qui beugle deux fois, si l'année sera fertile et une fois [si l'année sera inféconde] »[1]. La mention du char de la lune tiré par un taureau est intéressant. Il existe au Musée de l'Hermitage à Léningrad une coupe d'argent sassanide (la coupe de Klimowa), qui montre le dieu de la Lune, *Māh,* assis sur son trône à l'intérieur d'un croissant qui forme la partie supérieure d'un char tiré par quatre taureaux[2] (Fig. 8).

Le 10 Vahman est le jour de la fameuse fête de *Sadhagh* (persan Sadeh), la fête du feu par excellence, souvent mentionnée par des auteurs arabes et persans[3]. Elle a été mise en rapport tantôt avec l'histoire d'Hōshang, premier roi de la dynastie légendaire des Pēshdādhīs, tantôt avec la légende du tyran Bēvarāsp ou Dahāgh (Żoḥḥāk chez Firdausī), l'homme dragon qui fut détrôné et enchaîné par Frēdhōn. D'après Bīrūnī[4], les Iraniens, au soir du Sadhagh, « pratiquent des fumigations afin d'éloigner le malheur, de sorte qu'il est devenu une coutume des rois de faire allumer, dans cette nuit de fête, des feux et de les faire flamber, de chasser des bêtes fauves là-dedans et de faire voler des oiseaux à travers les flammes et de boire et de s'amuser autour des feux. »

Le 30 Vahman, à la fête d'*Ābhrīzaghān* (« fête de l'arrosement »), on versait de l'eau, acte de magie par lequel on voulait faire venir la pluie. L'origine de cette fête est rapportée par Bīrūnī, non pas à l'histoire légendaire pré-achéménide, mais à une

[1] Lacune dans le texte (Bīrūnī p. 226, trad. p. 212—13). Dans cette dernière notice on pourrait voir encore une trace de la chronologie qui faisait commencer l'an par le mois de Dadhv (voir ci-dessus, p. 165 sq.).

[2] Herzfeld, Der Thron des Khosrô, Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen, tome 41, pp. 4 et 142 sqq.

[3] Christensen, Le premier homme etc., I, p. 164 sqq.

[4] P. 226—27, trad. p. 213—14.

épisode de l'histoire des Sassanides: on prétendait qu'elle était instituée en commémoration de l'arrivée de la pluie qui avait eu lieu, après une longue période de sécheresse, par suite d'un pèle-



Fig. 8. Coupe de Klimowa.
(Herzfeld, Jahrb. d. Preuss. Kunstsammlungen, t. 41).

rinage du roi Pērōz au temple d'Ādhur-khvarrā (= Ādhur-Farrbagh)[1].

Le jour de Spandarmadh (5e jour) du mois de Spandarmadh était une fête des femmes, appelée *Muzhdgīrān*. Les hommes donnaient alors des présents aux femmes. On avait en outre la coutume de manger, ce jour-là, des graines de grenades, séchées et

[1] Bīrūnī, p. 228—29, trad. p. 215—16. Selon Dimishqī (trad. de Mehren, p. 405), c'est l'arrosement qui se fait pendant le Nowrōz qui rappelle le règne de Pērōz, mais Pērōz, ici, a été substitué au héros légendaire Yim (tradition plus ancienne chez Bīrūnī).

pulvérisées, ce qui était un remède contre les morsures des scorpions. Pour se garantir ultérieurement contre ces reptiles, on écrivait, dans le temps entre la pointe du jour et la levée du soleil, une formule magique sur des morceaux de papier carrés et fixait ces talismans sur les trois murs des maisons, en laissant libre le quatrième, afin que les scorpions s'enfuient par là[1].

Le 19 Spandarmadh, à la fête appelée le « Nowrōz de toutes les eaux vives », on jetait des parfums, de l'eau de rose et d'autres choses semblables dans les cours d'eau[2].

Agathias rappelle (2. 24) une fête religieuse qui était, selon lui, la plus grande chez les Iraniens, et qui était appelée « la fête de l'anéantissement des êtres malfaisants ». A cette occasion on tuait un grand nombre de reptiles et d'autres animaux nuisibles qui vivaient dans les déserts, et les présentait aux mages pour faire preuve de piété. Nous n'avons pas, dans d'autres sources, des renseignements sur une telle fête, mais nous savons que l'anéantissement des animaux nuisibles créés par Ahriman était prescrit par le mazdéisme, et que l'extermination d'un nombre fixé pour chaque cas entrait dans les devoirs d'un pénitent[3].

La divination était un art pratiqué par les mages. Ils prédisaient l'avenir en regardant le feu sacré[4]. Par leurs connaissances de l'astrologie ils préparaient des horoscopes. Mais il y avait aussi tout un système d'astrologie populaire. Bīrūnī donne[5] un tableau des jours heureux et des jours malheureux de toute l'année et en même temps des présages qu'on peut tirer de l'apparition d'un serpent à un jour quelconque du mois: maladie, mort d'un membre de la famille, honneur et renom, de l'argent gagné sans effort, voyage, accusation et punition etc.[6]. Les jours de la conjonction et de l'opposition des astres étaient particulièrement malheureux.

[1] Bīrūnī p. 229, trad. p. 216.
[2] Ibid. p. 230, trad. p. 217.
[3] Voir p. ex. Vendīdād 14. 5—6.
[4] Agathias, 2. 25.
[5] P. 231—32, trad. p. 218.
[6] Comp. Fr. Rosenberg, Notices de littérature parsie (St.-Pét. 1909), p. 49, no. 18, Mārnāmeh (« Livre des serpents »), en vers.

Balʿamī fait mention[1] d'un livre perse appelé « Livre des présages », qui renferme tous les présages qui ont été établis dans les guerres des Iraniens, et en cite un passage[2].

[1] Trad. de Zotenberg, II, p. 322.

[2] Dans un ouvrage écrit en russe (Матеріалы изъ арабскихъ источниковъ для културной исторіи сасанидской персій, St.-Pét. 1907), Inostrantzev traite des présages et des superstitions des Iraniens sous les Sassanides, d'après des sources arabes.

CHAPITRE IV.

LE PROPHÈTE MĀNĪ ET SA RELIGION.

Avènement de Shāhpuhr I. Relief d'investiture. Mānī et sa doctrine. La société et la hiérarchie manichéennes. Propagation du manichéisme après la mort du prophète. L'art manichéen.

Le fondateur de la dynastie mourut en l'an 241[1]. Le relief de Naqsh-e-Radjab qui symbolise l'avènement au trône de son fils Shāhpuhr I montre le roi recevant l'anneau royal de la main du dieu Ōhrmazd. La scène imite celle de l'investiture d'Ardashēr à Naqsh-e-Rostam. Ici aussi, le roi et le dieu sont à cheval, la tenue des deux personnes étant la même dans les deux reliefs; seulement, dans le relief de Shāhpuhr, le dieu se tient à gauche et le roi à droite, et les figures couchées à terre dans le relief d'Ardashēr manquent dans celui de Shāhpuhr. La figure du roi est très mal conservée, et les détails ne sont plus à distinguer. Ōhrmazd est figuré avec la couronne murale traditionnelle, au-dessus de laquelle se dessinent les cheveux frisés du sommet de la tête. Les rubans larges, attachés à la couronne, flottent en l'air derrière lui. Le manteau est fermé sur la poitrine par une boucle au-dessous du collier de perles. Le pantalon a des plissures élégantes sur le mollet. Le cou et le poitrail du cheval sont ornés d'une chaîne de plaques rondes, et la boule oblongue se distingue devant ses pieds de derrière[2].

[1] C'est la date généralement acceptée. M. J. Heinrich Schmidt (Syria, 1934, p. 22) indique les années du règne d'Ardashēr I: 226—240.

[2] Sarre-Herzfeld, Felsreliefs, p. 97 et planche XIII.

Le couronnement solennel de Shāhpuhr ne fut célébré qu'en l'an 242[1]. Selon la relation d'En-Nadīm, le sermon de début du prophète Mānī[2] aurait eu lieu au jour du couronnement de Shāh-

[1] Selon une coutume ancienne, le couronnement avait lieu à la première fête de Nowrōz après l'avènement au trône. (Voir Schaeder, Gnomon IX, p. 350).

[2] Parmi les sources antiques de la connaissance du manichéisme les plus importantes sont les traités polémiques d'auteurs chrétiens, surtout ceux de Titus de Bostra et de Saint Augustin, les Acta Archelai et les formules grecques et latines d'abjuration imposées aux manichéens convertis, un traité du philosophe néoplatonicien Alexandre de Lycopolis, puis le CXXXIIIe homélie syrienne de Sévère d'Antioche et le « Livre des Scolies » de l'évêque syrien Théodore bar Kōnaī. Ce dernier traité et la relation détaillée de la religion de Mānī qu'a donnée l'auteur arabe En-Nadīm dans son *Fihrist*, ont été longtemps les sources principales quant à la cosmogonie manichéenne. D'autres ouvrages arabes, surtout la « Chronologie » de Bīrūnī, donnent également des détails importants. — Dans les temps modernes, le manichéisme était étudié d'abord par les savants qui s'occupaient de l'histoire ecclésiastique chrétienne : I. de Beausobre, Histoire critique de Manichée et du Manichéisme (Amst. 1734—39) ; C. Baur, Das manichaeische Religionssystem (1831, réimprimé Gœttingue 1928). G. Flügel publia l'extrait du Fihrist avec une traduction allemande et des commentaires détaillés (Mani, seine Lehre und seine Schriften, 1862). En 1889, K. Kessler donna une nouvelle monographie, restée inachevée, du manichéisme (Mani, Forschungen über die manichäische Religion, I). Puis, en 1908, M. F. Cumont, dans ses « Recherches sur le manichéisme », présenta une étude sur la cosmogonie manichéenne basée sur les extraits de Théodore bar Kōnaī publiés dix ans auparavant par H. Pognon (Appendice du livre « Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir »). — Au XXe siècle, les grandes expéditions allemandes, anglaises, françaises etc. dans le Turkestan chinois (voir ci-dessus, p. 40 sqq.) mirent au jour un grand nombre de fragments manichéens en pehlvi (dialectes du Nord et du Sud-Ouest), sogdien, ouïgoure et chinois, dont une grande partie a été publiée. Les publications les plus importantes sont : F. W. K. Müller, Handschriften-Reste in Estranghelo-Schrift aus Turfan, I—II Sitz. et Abh. Pr. Ak., 1904), et Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch Abh. Pr. Ak., 1913) ; C. Salemann, Manichaeische Studien (Mém. de l'Acad. de St.-Pétersbourg, 1908) et Manichaica I—V (Bull. de l'Acad. de St.-Pétersbourg, 1907—13) ; Mitteliranische Manichaica, I—III, aus dem Nachlass von F. C. Andreas herausgegeben von W. Henning (Sitz. Pr. Ak., 1932, 1933, 1934). W. Henning, Ein manichäischer kosmogonischer Hymnus (Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1932) ; Geburt und Entsendung des manichäischen Urmenschen (ibid. 1933) ; Ein manichäisches Henochbuch (Sitz. Pr. Ak. 1934). A. von Le Coq, Türkische

puhr, le dimanche 1er Nisān, lorsque le soleil était dans le signe du Bélier. Si l'on pouvait se fier à cette tradition, le 20 mars 242 aurait été le jour des deux événements. Mais dans un passage des

Manichaica aus Chotscho, I—III (Abh. Pr. Ak., 1911, 1919, 1922) et Dr. Stein's Turkish Khuastuanift from Tun-Huang (JRAS, 1911); Chavannes et Pelliot, Un traité manichéen retrouvé en Chine (JA, 1911). D'autres fragments plus petits sont publiés par Müller, Le Coq, W. Bang et Pelliot. Dans les Abh. Pr. Ak. 1926, MM. Waldschmidt et Lentz ont publié un rouleau chinois contenant des hymnes manichéens et des fragments pehlvis et sogdiens avec des commentaires concernant le rôle de Jésus dans la religion de Mānī (Die Stellung Jesu im Manichäismus) et, 1933, un mémoire, Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten. R. Reitzenstein discute des problèmes manichéens dans plusieurs ouvrages (Das mandäische Buch des Herrn der Grösse, 1919; Das iranische Erlösungsmysterium, 1921), en communiquant, dans la traduction de F. C. Andreas, quelques extraits jusque là inédits en pehlvi du Nord. Parmi les recherches des dernières années il faut citer en outre: P. Alfaric, Les écritures manichéennes, I—II, 1918—19; une série d'articles de Williams Jackson (dans le JRAS et le JAOS) sur quelques points obscurs de la doctrine manichéenne, et ses Researches in Manichaeism (New York 1932), où les textes principaux sont étudiés et commentés; R. Reitzenstein et H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus (Studien der Bibliothek Warburg, 1926); Schaeder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems (Vorträge der Bibliothek Warburg, 1927); O. G. von Wesendonk, Die Verwendung einiger iranischen Götternamen im Manichäismus (AO, VII, p. 114 sqq.). Enfin, dans les dernières années, on a trouvé en Égypte une quantité de papyrus qui contiennent des fragments d'ouvrages manichéens, notamment la plus grande partie du livre appelé « Képhalaïa », en traduction copte, et dont quelques spécimens, publiés et traduits en allemand par MM. Carl Schmidt et H. J. Polotsky (Ein Mani-Fund in Ägypten, Sitz. Pr. Ak. 1933), apportent des détails inconnus jusqu'ici sur la vie et la doctrine de Mānī. Une partie de ces fragments, que M. Carl Schmidt avait découvert au Caire, se trouve maintenant à Berlin, une autre, achetée à Fayum par M. Chester Beatty, à Londres. Comp. H. H. Schaeder dans le Gnomon, IX (1933) p. 337 sqq.; G. v. Selle dans le Gött. gelehrt. Anz. 1935, p. 182 sqq. De la masse informe de textes manichéens en langue kopte qui appartient à la collation A. Chester Beatty, M. H. Ibscher, avec une adresse admirable, a réussi à détacher 96 pages plus ou moins défectives, contenant une série d'homélies composées par des disciples de Mānī et datant, pour la plupart, du IIIe siècle de notre ère. Une publication de ces textes fragmentaires avec traduction allemande a paru sous le titre de Manichäische Homilien, herausgegeben von H. J. Polotsky, mit einem Beitrag von H. Ibscher, Stuttgart 1934 (Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty, Band I). Ces ho-

Képhalaïa[1], Mānī lui-même nous fait savoir que déjà pendant le règne d'Ardashēr I, il a fait un voyage à l'Inde pour y prêcher sa religion, et qu'à la nouvelle de la mort d'Ardashēr et de l'avènement de Shāhpuhr il est retourné en Iran et a eu, dans le Khouzistan, une entrevue avec Shāhpuhr[2].

Mānī était un Iranien d'extraction distinguée. Sa mère, d'après la tradition, était de la famille royale des Arsacides, qui, au moment de la naissance de Mānī, régnait encore sur l'empire iranien, et il est possible que le père du prophète, Fātak, fût de la même race[3]. Ce Fātak, originaire d'Hamadan, l'Ecbatane ancienne, avait émigré en Babylonie et s'était établi dans un village au centre de la Mésène[4], où il s'associa aux « baptiseurs », une des sectes gnostiques qui existaient dans les régions entre l'Euphrate et le Tigre[5]. C'est là que naquit Mānī en 215 ou 216. Le petit garçon fut élevé dans la religion des « baptiseurs », mais plus tard, ayant pénétré dans les systèmes religieux du temps, le zoroastrisme, le christianisme[6] et les doctrines gnostiques, surtout celles de Bardesane[7] et de Marcion, il se sépara de cette secte. Il eut à diverses reprises des visions dans lesquelles un ange appelé « le Compagnon » lui révélait les vérités divines, et il commença

mélies ont une valeur historique extraordinaire. Elles renferment des détails précieux sur la condamnation et la mort de Mānī (qui semble avoir été protégé non seulement par Shāhpuhr I pendant tout son règne, mais aussi par son successeur Hormizd I), et sur les persécutions contre les manichéens qui eurent lieu sous Vahrām II, l'exécution de Sisinnios (Sīs), successeur de Mānī, et l'entrée en charge d'Innaios. Les plus récentes de ces publications, je n'ai pu les utiliser qu'au dernier moment avant de procéder à l'impression du présent livre.

1 Schmidt-Polotsky, p. 47 sqq.

2 Comp. Schaeder, Gnomon IX, p. 349 sqq. D'après M. Schaeder, « l'Inde » serait le territoire de l'Indus et le Gandhare, pays qui appartenaient à l'empire sassanide.

3 Voir Schaeder, Urform etc., p. 68—69, note 4.

4 Schaeder, Ḥasan al-Baṣrī, Der Islam, XIV, p. 23.

5 Voir ci-dessus, p. 39.

6 La traduction syrienne du nouveau Testament existait vers l'an 200. Communication de M. Rahlfs chez Waldschmidt-Lenz, p. 34.

7 Sur l'influence de Bardesane sur la doctrine de Mānī voir les recherches de Wesendonk (AO, X, p. 337 sqq.) et de Schaeder (Zeitschr. für Kirchengeschichte, 1932, p. 21 sqq.).

enfin sa prédication en se faisant passer pour le Paraclet dont Jésus avait prédit l'arrivée[1]. « La sagesse et les faits ont été apportés toujours de temps en temps aux hommes par les prophètes de Dieu. Ainsi, à un certain temps, ils ont été apportés à l'Inde par le prophète appelé Bouddha, à un autre à la Perse par Zoroastre, à un autre encore à l'occident par Jésus. Ensuite, cette révélation a été envoyée, et cette prophétie est venue à ce temps dernier par moi, Mānī, le prophète du Dieu de la Vérité, dans le pays de la Babylonie »[2]. Dans un hymne en pehlvi du Nord, Mānī dit: « Je suis venu du pays de Babel pour faire résonner un cri par tout le monde »[3]. Comme Bahā'ullāh au dix-neuvième siècle, Mānī prétend être venu pour compléter les révélations antérieures: il est le sceau de la prophétie.

Selon la cosmogonie de Mānī[4], il existait au commencement deux principes primitifs, un bon et l'autre mauvais. Le premier est « le Père de la Grandeur » ou Dieu Srōshāv; il est désigné parfois par le nom de Zurvān[5]. Les cinq demeures de ce Dieu primitif, cinq éons et en même temps cinq hypostases du Père[6], sont: l'intelligence, la raison, la pensée, la réflexion et la volonté. Les cinq éléments ténébreux forment, selon une conception ancienne, courante en Mésopotamie[7], les cinq mondes, superposés l'un à l'autre, du Roi des Ténèbres; ce sont: la fumée ou le brouillard, le feu dévastateur, le vent destructeur,

[1] Fihrist; Flügel, Mani, pp. 51 et 85. Dans les Képhalaïa (Schmidt-Polotsky, p. 53), l'ange en question est appelé « le Paraclèt vivant ». Comp. Schaeder, Gnomon, IX, p. 351—352.

[2] Passage de l'introduction de l'ouvrage de Mānī appelé Shāhpuhraghān, cité par Bīrūnī (Chron., p. 207, trad. p. 190). Comp. Schmidt-Polotsky, p. 41 sqq. et p. 54 sqq.; Henning, Henochbuch, p. 27 sqq.; Schaeder, Gnomon, IX, p. 354 sqq.

[3] Fragment M 4 a.

[4] Voir surtout: Cumont, Recherches etc.; Flügel, Mani; Andreas-Henning, Mitteliranische Manichaica I (texte du fragment T III, 260) et III; Schaeder, Urform etc., p. 88 sqq.; Jackson, Researches in Manicheism; Henning, Ein manichäischer kosmogonischer Hymnus; Schmidt-Polotsky, Ein Mani-Fund, p. 62 sqq.

[5] Comp. ci-dessus, p. 144.

[6] Cumont, p. 10, Waldschmidt-Lentz, Die Stellung Jesu, p. 42.

[7] Cumont, p. 12.

l'eau bourbeuse et les ténèbres. Mānī se range à l'idée du zoroastrisme, suivant laquelle les deux royaumes sont infinis des trois côtés et se limitent l'un l'autre du quatrième.

Or, le Roi des Ténèbres, ayant aperçu la lumière, l'attaque de toutes ses forces. Le Père de la Grandeur, alors, organise la défense de son royaume en produisant la première création: il « évoque » la « Mère de Vie » ou « Mère des Vivants », appelée quelquefois Rāmrātukh, laquelle évoque ensuite l'Homme Primitif, désigné parfois sous le nom d'Ōhrmizd (Ōhrmazd)[1]. Le Père de la Grandeur, la Mère des Vivants et l'Homme Primitif forment la première trinité (père, mère et fils)[2]. Alors l'Homme Primitif produit cinq fils, qui sont les cinq éléments de lumière opposés à ceux des ténèbres, à savoir l'éther limpide, le vent doux, la lumière, l'eau et le feu purifiant; ils sont personnifiés sous le nom des cinq Mahrspands[3]. S'étant revêtu de ces cinq éléments comme d'une cuirasse, l'Homme Primitif descend pour combattre le Roi des Ténèbres, qui, de son côté, s'arme de ses cinq éléments. Trouvant l'adversaire plus fort que lui, l'Homme Primitif laisse dévorer par lui ses éléments de lumière, « ainsi qu'un homme qui, ayant un ennemi, mélange dans un gâteau un poison mortel et le lui donne »[4]. Les cinq éléments de lumière se mélangent avec les cinq éléments de ténèbres, et ainsi se produisent nos cinq éléments avec leurs qualités en même temps bienfaisantes et nuisibles. Mais, après cela, l'Homme Primitif, souffrant et angoissé, implore sept fois le Père de lui venir en aide. Afin de le sauver, le Père produit une seconde évocation: l'Ami des Lumières ou Narisaf[5], qui

[1] Sur l'Homme Primitif dans les systèmes gnostiques, voir ci-dessus, p. 37. Que le Père de la Grandeur s'appelle Zurvān et l'Homme Primitif Ōhrmazd montre que le mazdéisme connu par Mānī était imbu de l'idée zurvaniste; voir Schaeder, Urform, p. 144. Voir aussi Henning, Geburt, p. 315.

[2] Andreas-Henning, II, p. 324, note 7.

[3] Amahrspands, voir p. 29 et 139, note 6. Andreas-Henning, II, p. 322; Waldschmidt-Lentz, Dogmatik, p. 568.

[4] Théodore bar Kōnaī, Cumont, p. 18. Réminiscence du mythe de Marduk et de Tiāmat; comp. ci-dessus, p. 91; Henning, Geburt, p. 307.

[5] Dans le dialecte du Nord; Narishankh chez les Sogdiens. C'est le Nairyōsaŋha de l'Avesta; comp. p. 150, n. 6.

évoque le Grand Bān, lequel évoque à son tour l'Esprit Vivant (Spiritus Vivens chez les manichéens de l'occident, le Démiurge, désigné aussi dans les fragments du dialecte de S-O sous le nom de Mihryazd (« dieu Mithra »). Voilà la seconde trinité[1]. L'Esprit Vivant donne naissance à cinq fils, l'Ornement de Splendeur, le Roi d'Honneur, Adam Lumière, le Roi de Gloire et le Porteur (Omophoros). Accompagné de ces cinq fils, il descend dans le royaume des ténèbres, et, poussant un cri retentissant semblable à un glaive aiguisé, il délivre l'Homme Primitif[2]. Puis l'Esprit Vivant fait tuer et écorcher par ses fils les archontes du royaume de ténèbres, et de leurs peaux la Mère de Vie forme le ciel, mais les corps sont jetés sur la terre de ténèbres où les terres sont faites de leur chair, les montagnes de leurs os, nouvelle version d'un ancien mythe cosmogonique, dont il y a des traces dans la tradition zoroastrienne[3]. Le monde formé des corps impurs des démons se compose de dix cieux à douze portes chacun, et de huit terres[4]. L'Ornement de Splendeur[5] tient les cieux en haut, et le Porteur, comme Atlas de la mythologie antique, porte la terre sur ses épaules. Le Roi d'Honneur est assis au milieu et commande les autres dieux gardiens.

Puis l'Esprit Vivant, en découvrant ses formes aux fils des ténèbres, éveille chez eux un désir sensuel[6], de sorte qu'ils laissent tomber une partie de la lumière absorbée. De ces particules de lumière il forme le soleil, la lune et les étoiles, après quoi il fait de l'air, de l'eau et du feu trois sphères (trois « roues »), que le

[1] Voir Jackson, The « Second Evocation » in the Manichaean System of Cosmogony, Centenary Suppl. to the JRAS, 1924, p. 137 sqq. = Researches in Manichaeism, p. 271 sqq.

[2] Le « cri » de l'Esprit Vivant et la « réponse » de l'Homme Primitif ont été personnifiés comme deux déités: *Khrōshtagh* et *Padhvākhtagh*, voir Schaeder, Studien z. antiken Synkretismus, p. 263 sqq., Schmidt-Polotsky, p. 76 sqq., Waldschmidt-Lentz, Dogmatik, p. 575, 606.

[3] Voir Christensen, Le premier homme, I, p. 34 sqq.

[4] Quatre terres dans un passage d'un fragment en dialecte de S-O, Andreas-Henning, I, p. 177.

[5] Splenditenens chez les manichéens de l'occident = l'Ornement de Splendeur?

[6] Comp. le mythe mazdéen, ci-dessus, p. 150—51.

Roi de Gloire élève au-dessus des terres, afin qu'elles empêchent le poison des archontes d'atteindre les demeures des êtres divins.

Pour achever le système de protection, le Père produit alors une nouvelle évocation, celle du Messager ou Troisième Envoyé (Legatus tertius), surnommé le Dieu du monde de lumière (*Roshnshahryazd*) et Narisah[1], en dialecte du Nord et en sogdien le Dieu Mithra (*Mihryazd, Mishēbhaghē*)[2]. Avec lui l'hebdomade divine est complète. On pourrait la comparer au groupe mazdéen des sept Amahrspands; du reste l'idée d'une hebdomade comprenant deux triades et une monade était courante chez les « chaldéens » du temps de Mānī[3]. Le Messager donne naissance à douze Vierges de Lumière[4]: la Royauté, la Sagesse, la Victoire, la Persuasion, la Pureté, la Vérité, la Foi, la Patience, la Droiture, la Bonté, la Justice et la Lumière. Le Messager lui-même est en quelque sorte la Vierge de Lumière par excellence[5]. Prenant pour résidence le soleil[6], le Messager met en mouvement les « vaisseaux », c'est-à-dire le soleil et la lune. Les astres, le soleil, la lune et les signes du zodiaque, forment une espèce de machine qui sert à dégager les particules de lumière du mélange et à les transporter au ciel de lumière. Sur l'ordre du Messager, on fait marcher les « trois roues », et le Grand Bān construit une terre nouvelle et une prison pour les démons. Ainsi le mouvement régulier de tout l'univers a commencé. Alors le Messager répète l'expérience faite auparavant par l'Esprit Vivant: il découvre la

[1] Narisah est la forme sud-ouest-iranienne du nom avestique Nairyosaŋha. Comp. p. 179, n. 5.

[2] Dans le dialecte du S-O, nous l'avons vu, le Dieu Mithra est = l'Esprit Vivant.

[3] Cumont, p. 34.

[4] Comp. les douze signes du zodiaque; Cumont, p. 36.

[5] Quelques fragments en dialecte du Nord et en sogdien nous font voir que, plus tard, la troisième évocation s'est développée, comme les deux précédentes, en une triade: Jésus, la Vierge de Lumière, et le Grand Manuhmēdh (Schaeder, Studien, p. 243 sqq.; *Manuhmēdh* est = νοῦς). Dans le dialecte du S-O, la troisième personne de cette triade est nommée Vahman (Andreas-Henning, II, p. 328, notes 1 et 2); c'est le Vohu Manah des Gāthās de l'Avesta.

[6] Dieu Mithra, dieu du soleil; voir Waldschmidt-Lentz, Dogmatik, p. 539 sqq.

beauté de ses formes aux archontes enchaînés sur le ciel, en se montrant aux archontes mâles sous l'apparence d'une belle femme et aux archontes femelles comme un beau jeune homme[1]. Les archontes, dans leur désir sensuel, laissent tomber quelques particules de la lumière absorbée, mais ils rendent en même temps « le péché », qui tombe sur la terre. D'une moitié de cette matière ténébreuse, tombée sur la partie humide (la mer) naît un monstre, qui est combattu et vaincu par Adam-Lumière, et de l'autre moitié, qui était tombée sur la partie sèche, germèrent cinq arbres, qui furent l'origine de toute la végétation. Les archontes femelles, grosses auparavant de leur propre nature, après avoir regardé la beauté du Messager, avortent, et de leurs foetus, M a z a n[2] et Ā s r ē s h t ā r[3], tombant sur la terre, naissent les animaux de la terre, de la mer et de l'air. Ainsi les animaux comme les plantes sont engendrés par les démons impurs[4].

Enfin, Ā z (la Concupiscence) fait copuler les Āsrēshtār et les Mazan et en dévore les enfants, après quoi deux démons, un mâle et une femelle[5], appelés A s h a q l o n et N a m r a ë l dans la relation syrienne, engendrent un fils appelé G ē h m u r d[6], puis une fille appelée M u r d i y ā n a g h[7]. Dans ce couple d'origine démoniaque, qui sont appelés aussi A d a m et Ê v e, le père et la mère de l'humanité, et surtout dans Gēhmurd-Adam, étaient concentrées les dernières particules de lumière que les démons avaient gardées: l'âme divine est enfermée dans la chair impure[8]. Alors J é s u s l e L u m i n e u x, le « Monde de l'entendement » (*Khradhēshahr*), être créé non pas par le Père, mais par des déités de second ordre (le Messager, la Mère de Vie, l'Homme Primi-

[1] Voir Cumont, p. 54 sqq.

[2] Comparer les daēvas māzaniens de l'Avesta, les dēvs du Māzandarān de la légende plus récente (chez Firdausī et d'autres).

[3] Mazan et Āsrēshtār, voir Andreas-Henning, I, p. 182 sqq.

[4] Dans la relation du fragment T III 260, publié par Andreas-Henning, la naissance des végétaux et des animaux précède la création du monde nouveau. Comp. Henning, Ein man. kosm. Hymnus, p. 217 sq.

[5] Andreas-Henning I, p. 195.

[6] Gayōmard de la cosmogonie mazdéenne, voir p. 142.

[7] Autre forme du nom de Mashyānagh chez les zoroastriens, voir ci-dessus, p. 142.

[8] Cumont, p. 46.

tif et l'Esprit Vivant), est envoyé à Gēhmurd-Adam pour le réveiller du sommeil où il est plongé et le renseigner sur sa propre nature et sa condition et sur la constitution de l'univers[1]. « Par un symbolisme audacieux », dit M. Cumont[2], « les manichéens voyaient dans la passion du Christ les douleurs de la substance divine répandue dans toute la nature et « qui naît, souffre et meurt chaque jour » (Evodius, De fide, 34), qui, s'insinuant dans les arbres, est suspendue et comme crucifiée dans tous les bois (August., Contr. Faust. XX. 2), et qui, pénétrant dans les fruits et les légumes, est servie sur les tables (ibid., XX. 13) et consommée dans les aliments. C'est ce qu'ils appelaient le « Jésus passible »». Et Adam cria en détresse: « Malheur, malheur au créateur de mon corps, à celui qui y a lié mon âme et aux rebelles qui m'ont asservi! » »[3] Adam est délivré et entre dans le paradis[4].

L'esquisse du système cosmogonique de Mānī que nous venons de présenter est tirée des sources syriennes et arabes et complétée par les fragments pehlvis de Turfan. Les Képhalaïa[5] nous donnent le schèma complet qui embrasse cinq pères distribués sur cinq générations, dont chacune comprend trois personnes. Voici l'arbre généalogique des Képhalaïa[6]:

(I) *Père de la Grandeur.*

Mère des Vivants. Amant des Lumières. (II) *Troisième Envoyé.*

Colonne de la Splendeur. (III) *Jésus Lumière.* Vierge de Lumière.

(IV) *νοῦς-Lumière*[7]. Grand Juge. [..................]

Apôtre de là Lumière. Camarade de paire (Paargenosse). (V) *Figure de Lumière.*

1. ange. 2. ange. 3. ange.

[1] Dans un fragment (S 9), Ōhrmizd, l'Homme Primitif, a remplacé Jésus dans ce rôle (Voir Henning, Ein manich. kosmog. Hymnus, p. 222).

[2] P. 48.

[3] Théodore, Cumont, p. 49.

[4] Henning, l. c., p. 224—225.

[5] Schmidt-Polotsky, p. 62 sqq.

[6] Ibid., p. 73.

[7] = Manuhmēdh, Schaeder, Gnomon IX, p. 356 sq.

Vers la fin de l'existence du monde, les êtres divins arriveront des quatre points cardinaux et regarderont le nouveau paradis en jetant en même temps un regard dans l'abîme de l'enfer. Puis arriveront les bienheureux de leur élysée provisoire[1]. Les deux anges qui soutiennent le ciel et la terre laisseront tomber leurs fardeaux; tout s'écroulera, et des flammes, s'élançant du chaos, mettront en feu tout le monde. Dans cette conflagration universelle, qui durera 1468 ans[2], toutes les particules de lumière qu'il sera possible d'extraire du mélange seront dégagées. Une petite portion de lumière restera pour toujours enfermée dans les ténèbres, mais cela ne causera pas de douleur aux dieux, parce que le chagrin n'est pas propre à leur nature, qui ne connaît que la joie et l'allégresse[3]. Une barrière infranchissable se dressera entre les deux mondes, et le royaume de lumière jouira d'une paix éternelle[4].

On ne peut pas méconnaître l'origine gnostique de la cosmogonie et de l'eschatologie de Mānī. M. Schaeder[5] avait retrouvé, dans le résumé de la doctrine manichéenne donné sous une forme philosophique par Alexandre de Lycopolis (probablement vers l'an 300) le fond de philosophie helléniste sur lequel Mānī, disciple de Bardésane[6], a bâti sa doctrine. L'idée abstraite qui se cache derrière la forme mythologique serait donc celle-ci: les deux principes primitifs sont Dieu et Hylè, « le mouvement

[1] Après la mort, les « Élus » entrent dans le paradis, mais les fidèles d'un degré inférieur, qui ne se sont pas rendus indépendants de la matière, renaissent dans le monde sous des conditions variées selon leur conduite, et les pécheurs vont à l'enfer.

[2] On a essayé d'expliquer de différentes manières ce nombre d'années, qui est sans doute le résultat de spéculations astronomiques ou astrologiques. Voir Charles J. Ogden dans le Modi Vol., p. 102 sqq.

[3] Fragment en dialecte du Nord, traduit par Andreas dans Reitzenstein, Das mandäische Buch des Herrn der Grösse, p. 27.

[4] Fihrist, Flügel, Mani, p. 71 et 101 ; Shahrastānī, ed. Cureton, p. 191—92, trad. d'Haarbrücher, p. 289—90, d'après l'exposé du livre de Shāhpuhraghān, dont quelques fragments ont été retrouvés (Müller, Handschriftenreste, II, p. 19 sqq.).

[5] Urform, p. 106 sqq.

[6] Comp. l'exposé de M. Schaeder dans la Zeitschr. für Kirchengeschichte, 51 (1932), p. 21—74.

désordonné », Dieu est le bon principe, Hylè le mauvais. Dieu intervient pour rendre le mouvement ordonné; donc il envoie d'abord une puissance, celle de l'âme (psychè), qui se mêle avec le Hylè, puis une autre, le démiurge, qui commence l'œuvre de délivrance. L'âme issue de Dieu, étant tombée, par l'union avec le corps, au pouvoir de la matière et ayant perdu la conscience de son origine et de sa destination, est réveillée et délivrée par l'esprit émanant de Dieu. L'homme est composé de l'esprit, qui appartient entièrement au monde supérieur, et du corps, qui appartient exclusivement au monde inférieur; entre les deux est l'âme, qui appartient, sans doute, au monde supérieur, mais qui, par suite de son accouplement avec le corps, se cramponne au monde inférieur. Cette organisation du microcosme a sa contre-partie dans celle du macrocosme, qui est également un mélange de vitalité divine et lumineuse et de matière ténébreuse, et qui a besoin d'une délivrance tout comme l'individu[1]. La conception manichéenne du monde donne à la morale une fondation rationelle et métaphysique: l'action morale devient, « pour ainsi dire l'image de l'évolution cosmique en miniature, et vice versa »[2]. Dans l'exposé d'Alexandre de Lycopolis nous avons la cosmogonie manichéenne, telle que les manichéens l'ont présentée aux esprits imbus de philosophie helléniste. Dès à présent, toutefois, nous avons dans les livres coptes une source plus directe pour la connaissance du manichéisme occidental.

Ce qui rend difficile l'interprétation des sources en ce qui concerne le système de Mānī, c'est que ces sources représentent des phases diverses de l'évolution de la doctrine et des milieux différents, la prédication manichéenne prenant une teinte particulière dans chaque milieu religieux. Mānī avait voulu créer une religion universelle, et sciemment il l'a adaptée aux idées religieuses des différents peuples et à leurs terminologies théologiques[3]. Le syriaque était sans doute sa langue maternelle, mais il

[1] Urform, p. 110.

[2] Ibid., p. 114; cf. Schmidt-Polotsky, p. 13 sqq.; Schaeder, Gnomon IX, p. 359 sq.

[3] Cf. Schmidt-Polotsky, p. 59 sqq.

a écrit aussi des traités dans des langues iraniennes; son « Shāhpuhraghān », dont il sera question ci-après, et d'autres livres étaient composés dans le dialecte du Sud-Ouest, le pehlvi sassanide; il existe des hymnes composés dans le dialecte du Nord, le pehlvi arsacide. Afin d'être mieux compris des auditeurs iraniens, Mānī et ses successeurs ont introduit, comme nous venons de le voir, des noms de divinités empruntées au mazdéisme[1]. Des héros de l'histoire légendaire iranienne, F r ē d h ō n p. ex., ont eu une place dans sa mythologie. Des pensées manichéennes ont été mises dans la bouche de Zoroastre[2]. Appartiennent au milieu syrien des noms d'anges comme G a b r i e l, R a p h a ë l, M i c h a ë l, S a r a ë l, B a r S i m u s etc. J a c o b, qui est nommé avec ceux-ci dans quelques fragments, est probablement le patriarche de l'Ancien Testament[3]. Il est identifié avec N a r ē m a n (avest. *nairemanah*), qui est un surnom du héros légendaire iranien K ə r ə s ā s p a[4]. La nomenclature mythologique présente des différences dans les écrits composés en dialecte du Sud-Ouest, en dialecte du Nord et en sogdien[5].

Les idées chrétiennes ont exercé également une influence profonde sur le système de Mānī. Le Père de la Grandeur, l'Homme Primitif et la Mère des Vivants, première trinité manichéenne, sont vénérés comme le Père, le Fils et le Saint-Esprit[6]. Des passages des évangiles chrétiens sont cités dans les fragments conservés. Jésus, dans le système de Mānī, a une place centrale, dont

[1] Il semble que Mānī lui-même, dans son appréciation du zoroastrisme, se rattache à la tradition occidentale; voir Schaeder, Gnomon IX, p. 354; Henning, Henochbuch, p. 27 sqq.

[2] Le « chant de Zarathushtra » en dialecte du Nord, traduit par Andreas chez Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, p. 126 sq.; Andreas-Henning III, p. 872.

[3] Voir Peterson dans la Theologische Literaturzeitung, 26 mai 1928, p. 242.

[4] Comp. Christensen, Les Kayanides, p. 99 sqq. et 129 sqq.

[5] Voir Henning, OLZ, 1934, p. 5 sqq.

[6] Je n'aborderai pas ici la question des rapports de la trinité chrétienne avec les idées sémitiques d'un dieu père, d'une déesse mère et d'un dieu fils qu'a discutée M. Ditlef Nielsen (Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung, Copenhague 1922).

notre connaissance de sa doctrine ne suffit pas pour préciser. Le Jésus des manichéens, en tout cas, n'est pas ce Jésus que les Juifs ont fait crucifier. La passion de Jésus, n'étant qu'apparente, était pour Mānī le symbole de la captivité de l'âme de lumière dans le bas monde[1]. Le vrai Jésus était pour Mānī l'être divin qui était envoyé du monde de lumière pour instruire Adam et lui montrer la bonne voie. Jésus est le conducteur des âmes vers le royaume de Lumière[2]. « Mānī a rattaché à Jésus des idées de délivrance plus anciennes, comme Bousset l'a démontré pour d'autres « gnostiques », non pas par une addition superficielle et artificielle, mais en interprétant le rédempteur chrétien selon son système à lui »[3].

C'est aux pensées religieuses des Indiens, probablement au bouddhisme, que Mānī a emprunté la conception de la métempsychose[4]. Il y a toutefois des divergences d'opinion parmi les savants, sur la place qu'occupe cette idée dans le système manichéen. M. Jackson, qui discute la question assez amplement, résume ainsi ses observations: « Nous sommes en droit de croire, que Mānī lui-même a fait de ce dogme un principe spécial dans son enseignement religieux en inculquant que la punition, sous une forme quelconque de renaissance, était réservée aux auditeurs moins fidèles et à tous les pécheurs, les Élus seuls en étant exempts. » A l'avis de M. Wesendonk, ce n'est pas l'individualité de l'auditeur, mais la lumière qui est en lui, qui renaît toujours, jusqu'à ce qu'il se perde dans le royaume de lumière. D'ailleurs, le manichéisme, en se propageant plus tard dans les régions de l'Asie centrale où le bouddhisme s'était établi, s'adapte également à ce milieu. Une version chinoise d'un traité manichéen[5] est d'un style tout bouddhiste.

1 Waldschmidt-Lentz, Die Stellung Jesu, p. 24 sq.

2 Ibid. p. 61 sqq.

3 Waldschmidt-Lentz, Die Stellung Jesu, p. 77. Pour le rôle de Jésus dans le manichéisme, comp. Schaeder, Urform, p. 150 sqq., Andreas-Henning II, p. 312 sqq.

4 Waldschmidt-Lentz, Die Stellung Jesu, p. 10; Jackson, JAOS, vol. 45, p. 246 sqq.; Wesendonk, AO, VII, p. 178; Andreas-Henning II, p. 310.

5 Chavannes et Pelliot, JA, 1911, p. 499—617.

La société manichéenne constituait une hiérarchie comprenant cinq classes, qui correspondaient aux cinq demeures du Père de Grandeur. 12 Maîtres ou Envoyés (*frēstaghān*) formaient la première classe, 72 Évêques (*ispasaghān*) la deuxième. La troisième classe comprenait 360 Presbytères (*mahishtaghān*). Le nombre des membres des deux classes dernières, celle des Élus (*vizīdhaghān*) et celle des Auditeurs (*niyōshaghān*), était illimité[1]. Ces deux classes sont mentionnées le plus souvent dans les textes. Les Auditeurs formaient le gros de la communauté: c'étaient les croyants qui n'avaient pas la force nécessaire pour supporter la discipline sévère des Élus.

La morale manichéenne était renfermée dans une série de préceptes, notamment les « sept sceaux », dont quatre étaient spirituels, visant à la foi, et trois regardaient la conduite des croyants, ces trois étant le sceau de la bouche (défense de toute parole blasphématoire et impure), celui de la main (défense de toute action ou occupation qui puisse nuire à la lumière), et celui du cœur (défense de s'adonner à des désirs sensuels impurs)[2]. Les « sceaux » pratiques avaient une portée différente pour les Élus et les Auditeurs: les Élus ne devaient exercer des métiers qui nuisent aux éléments ni rechercher les richesses et le bien-être matériel; ils ne devaient ni manger de la chair des animaux, ni nuire aux particules de lumière contenues dans les plantes en les cueillant. Le vin leur était également défendu. Ils ne devaient rien posséder sauf la nourriture d'un jour et des vêtements pour un an. Ils étaient obligés de vivre dans le célibat[3]

[1] Le système des cinq degrés est factice, et il y a quelques divergences dans les descriptions de la hiérarchie manichéenne; voir Schaeder, Iranica (Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1934), p. 12 sqq., et comp. Waldschmidt-Lentz, Dogmatik, p. 519 sqq., 592 sqq., Andreas-Henning, II, p. 323 sqq. Sur quelques titres de dignitaires de l'Église manichéenne, voir Gauthiot, JA, 1911, II, p. 59 sqq., et Benveniste, Études d'orientalisme, publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier, V (1932), p. 155 sqq.

[2] Pour les sept sceaux, voir Jackson, JAOS, vol. 41, p. 68 sqq. = Researches in Manichéism, p. 331 sqq. — Cinq vertus cardinales, voir Waldschmidt-Lentz, Dogmatik, p. 574; cinq préceptes moraux, ibid. p. 579, 588 sq.

[3] Dans une lettre (Andreas-Henning, III, p. 357 sqq., T II D II 134, 193—200), dont l'auteur est peut-être Sisinnios, le successeur de Mānī (sup-

et de courir le monde en prêchant et en exhortant les hommes à mener une vie pure. Pour les Auditeurs les règles étaient moins sévères ; ils vaquaient à leurs affaires et s'occupaient de leurs métiers, mangeaient la chair des animaux, seulement ils ne devaient pas les tuer eux-mêmes, et ils se mariaient. Ils devaient mener une vie morale et s'efforcer de ne pas trop s'attacher au monde. Il incombait aux Auditeurs de nourrir les Élus par des donations, de cueillir les plantes qui servaient de nourriture aux Élus et de les leur présenter en s'agenouillant ; puis les Élus, par leurs prières, leur procuraient l'absolution pour le péché qu'ils avaient commis en cueillant les plantes[1].

Commune à tous les croyants était l'obligation de payer la dîme et d'observer le jeûne et la prière. On jeûnait chaque mois pendant sept jours. On priait quatre fois dans les vingt-quatre heures, se frottant, avant la prière, avec de l'eau vive ou, en cas de nécessité, avec du sable ou autres choses semblables, et en se prosternant douze fois pendant chaque prière. Le dimanche était célébré par les Auditeurs et le lundi par les Élus, car les manichéens avaient adopté la semaine planétaire[2]. Il était obligatoire en outre de donner l'aumône. Les manichéens, il est vrai, ne donnaient pas de l'eau et du pain aux infidèles : on aurait violé par là les particules de lumière contenues dans l'eau et le pain ; mais ils leur donnaient des vêtements, de l'argent et autres choses qui ne renfermaient pas de lumière.

La prédication de Mānī, dès le commencement, eut un grand succès, non seulement dans la Babylonie, mais aussi parmi les Iraniens. D'après un passage des Képhalaïa mentionné ci-dessus[3], il semble que le prophète ait été en faveur chez Shāhpuhr déjà pendant le règne d'Ardashēr. D'autres sources nous informent

position de M. Henning), il est question du fils de prédilection de Mānī et du fils du destinataire, qui a été un des Élus, à ce qu'il semble. Le mot « fils » est-il employé au figuré dans ce passage-là ?

[1] Comp. Andreas-Henning, II, p. 296 sq.

[2] Quelques notices sur le calendrier manichéen : Henning, Henochbuch, p. 32 sqq.

[3] P. 177 ; Schmidt-Polotsky, p. 47 sqq.

qu'il avait gagné d'abord à sa doctrine deux frères de Shāhpuhr, Mihrshāh, gouverneur de Mésène, et Pērōz. Une légende manichéenne[1] a conservé le souvenir de la première entrevue de Mānī avec le premier de ces deux princes: Mihrshāh était l'ennemi de l'Apôtre. Il avait arrangé un jardin magnifique et merveilleusement étendu et qui n'avait pas son pareil. L'Apôtre se rendit devant Mihrshāh, qui était dans le jardin, à un banquet, en grande joie. Le prince dit à l'Apôtre: « Y a-t-il dans le paradis dont tu parles un jardin tel que ce jardin à moi? » Alors l'Apôtre reconnut ses sentiments incrédules, et par sa puissance glorieuse il lui fit voir le paradis de lumière avec tous les dieux, les êtres divins et toutes les béatitudes. Pendant ce temps, le prince était tombé dans un état d'évanouissement qui dura trois heures, et il garda dans son cœur le souvenir de ce qu'il vit. Puis l'Apôtre posa la main sur la tête du prince, qui reprit connaissance, et, s'étant levé, se jeta aux pieds de l'Apôtre et lui prit la main droite[2].

Selon le Fihrist, ce fut le prince Pērōz qui fit obtenir au prophète une entrevue avec Shāhpuhr. Il semble que le prophète ait exercé l'art médical, et il est raconté que Shāhpuhr s'est adressé à lui pour obtenir la guérison de son fils malade, qui, cependant, mourut dans ses bras[3]. C'est probablement à cet épisode, mentionné dans les Acta Archelai et mis en doute par Kessler[4] que fait allusion le fragment M 3[5]. D'après une version de la légende

[1] M 47, Müller, Handschriftenreste, II, p. 82 sqq., fragment en dialecte du Nord.

[2] Le reste manque.

[3] Il est question souvent, dans les sources manichéennes et anti-manichéennes de l'habileté de Mānī dans l'art médical (Voir Alfaric, I, p. 43 sq.). La médecine des manichéens n'aurait pas été différente de celle exercée par les zoroastriens du temps, lesquels distinguaient trois méthodes de guérison: par le couteau, par les plantes médicinales et par la parole sainte (Voir ci-dessous, chap. VIII). Pour Mānī, comme pour les zoroastriens, la parole, c.-à-d. les formules religieuses ou magiques, était le moyen le plus efficace de chasser les démons qui provoquaient les maladies.

[4] Mani, p. 158 sq.

[5] Müller, Handschriften-Reste, II, p. 80 sqq. (dialecte du S-O).

que nous a communiquée l'auteur du Fihrist, on voyait sur les épaules de Mānī, lorsqu'il entrait pour la première fois chez Shāhpuhr, quelque chose de luisant comme deux flambeaux. Le roi avait eu l'intention de le faire arrêter et tuer, mais en le voyant, il fut pris d'un profond respect, lui demanda pourquoi il était venu, et lui promit de se convertir et d'adopter sa religion. Mānī, alors, demanda des faveurs au roi; il demanda en grâce que ses adhérents dans la capitale et dans les autres parties du royaume jouissent de l'estime de tous et aient la liberté d'aller partout où ils voulaient, et le roi lui accorda tout ce qu'il désirait.

Que Shāhpuhr se soit montré bienveillant envers les manichéens, voilà ce qui résulte d'ailleurs du fait que Mānī lui a dédié une de ses œuvres principales, à laquelle il a donné le nom de Shāhpuhraghān. Or, le passage autobiographique des Képhalaïa renferme quelques informations précieuses sur les rapports de Mānī avec le grand roi Shāhpuhr. Ayant mentionné son voyage à l'Inde et son retour en Iran, l'auteur continue dans les termes suivants: « Je me présentai devant le roi Shāhpuhr, et il m'accueillit avec de grands honneurs. Il me permit de parcourir (son royaume?) et de prêcher la parole de la vie. J'ai passé plusieurs années...... dans sa suite beaucoup d'années dans l'Iran, dans le pays des Parthes, jusque dans l'Adib (l'Adiabène?) et les pays limitrophes de l'empire des Romains. »[1]

Le prince Pērōz, après l'avènement de Shāhpuhr, avait été fait gouverneur de la province du Nord-Est (Abharshahr, Khorassan)[2]. Il nous a laissé des monnaies, dans lesquelles il s'appelle « l'adorateur de Mazdāh, le divin, Pērōz, grand roi des Kūshāns ». Une figure divine sur les monnaies de Pērōz porte l'inscription « le dieu Bouddha »[3]: manichéen, il pouvait adorer en même temps Mazdāh et Bouddha.

Un autre adhérent notable de Mānī, qui fut un grand mis-

[1] Schmidt-Polotsky, p. 47 sq. Quelques détails sur la mission organisée par Mānī (activité des missionnaires Patēgh, Addā, Amu et Ardavān): Andreas-Henning, II, p. 301 sqq.; Schaeder, Iranica, p. 69 sqq.

[2] Voir p. 132—33.

[3] Herzfeld, Paikuli, pp. 45 et 49—50.

sionnaire de la nouvelle religion, portait le nom arsacide d'Ardavān, d'où on en a conclu qu'il était un prince de la dynastie déchue[1].

La tradition manichéenne qui nous est transmise par les auteurs arabes veut que, plus tard, Shāhpuhr ait pris parti contre Mānī. Selon Ya'qūbī, le roi fut pendant dix ans seulement adhérent à la nouvelle foi. Puis, banni de l'empire iranien, Mānī aurait erré pendant quelques dizaines d'années dans les pays de l'Asie centrale. Il serait allé même jusqu'à l'Inde et en Chine, prêchant sa doctrine partout et composant des livres et des missives aux chefs des communautés de la Babylonie, de l'Iran et des pays de l'est. Enfin, Shāhpuhr étant mort en l'an 272, et son fils et successeur, H o r m i z d I, en l'an 273, Mānī aurait osé braver l'inimitié des mōbadhs et serait retourné en Iran. M. C. Schmidt[2] exprime des doutes sur les détails de cette tradition, et il est même porté à croire que Mānī n'a jamais eu de conflit avec Shāhpuhr. « En tout cas », dit-il, « la fuite ou le bannissement à l'Inde est légendaire, ce voyage ayant eu lieu avant le règne de Shāhpuhr ». Mānī a été en faveur non seulement chez Shāhpuhr, mais aussi chez Hormizd I.

Ce qui est certain, c'est que V a h r ā m I, frère d'Hormizd I, prince avide de jouissances et peu énergique, abandonna enfin Mānī à la merci du clergé. D'après Ya'qūbī[3] une controverse publique eut lieu entre Mānī et le mōbadhān mōbadh et comme celui-ci était lui-même le juge du résultat de cette disputation, il va sans dire que Mānī fut confondu[4], après quoi il fut condamné comme hérétique et exposé, dans la prison, à des souffrances, par suite desquelles il mourut[5]. Ce fut en l'an 276[6]. D'après une tradition orientale, il fut crucifié ou écorché vif, puis dé-

[1] Andreas-Henning, II, p. 303. Schaeder, Iranica, p. 72.

[2] Schmidt-Polotsky, p. 51.

[3] Éd. d'Houtsma, p. 181 ; comp. le Fārsnāmeh, p. 64.

[4] L'authenticité de ce récit est douteuse.

[5] Comp. Polotsky, Manichäische Homilien, p. 42 sqq. ; Andreas-Henning, III, p. 862, note 3. Fragments en prose et hymnes sur la mort de Mānī, Andreas-Henning, III, p. 860 sqq., 891.

[6] Schaeder, Gnomon, 9, p. 351 ; Iranica, p. 79—80, note 4.

capité, et sa peau empaillée fut suspendue au-dessus d'une des portes de la ville de Gundēshāhpuhr dans la Susiane, laquelle eut après cela le nom de « porte de Mānī ».

En commémoration du martyre de leur prophète, les manichéens instituèrent une fête appelée « la fête de Béma », à laquelle une tribune (*Βῆμα* en grec) était dressée, symbole de la présence spirituelle du maître. Dans un fragment en dialecte du Nord[1], il est dit: « Venez ici, ô......(?), à cette journée de Béma, afin que vous soyez délivrés de beaucoup de saṃsāras ». Le mot sanscrit saṃsāra (métempsychose) a donc été adopté par les manichéens.

Mānī laissa une quantité de livres et de traités dans lesquels sa doctrine était consignée. Des sources tant occidentales qu'orientales nous donnent les titres de ces ouvrages, dont la plupart étaient composés en langue syriaque, et quelques indications sur le sujet des plus importants d'entre eux[2]. Dans le Livre des Mystères, le prophète s'occupait entre autres choses de la doctrine de Bardésane. Le Livre des deux principes était peut-être[3] identique au fameux Traité des Géants (*Kavān*), qui racontait le soulèvement des démons contre le ciel et d'autres légendes héroïques[4]. La Pragmataïa ou l'Épître du Fondement peut être considérée comme un supplément au Livre des deux principes. L'Évangile vivant, ou l'« Évangile » tout court, qui comprenait vingt-deux sections d'après les vingt-deux lettres de l'alphabet syrien, « se présentait comme la véritable gnose révélée aux hommes de bonne volonté par le Sauveur divin »[5]. A l'Évangile se rattachait un autre livre

[1] Waldschmidt-Lentz, Die Stellung Jesu, p. 10; comp. Polotsky, Homilien, p. 32 sq. et 71 sqq.

[2] Voir Alfaric, Les écritures manichéennes, II.

[3] Alfaric, II, p. 31 sqq.

[4] Cumont, I, p. 3—4; II, p. 160 sq.. M. Benveniste (MO, 1932, p. 214) et, indépendamment de lui, M. Henning (Henochbuch, p. 30) ont supposé que le mot iranien qu'on a traduit par « Géant » était *kav* (avest. *kavi-*, *kay* dans le pehlvi des livres zoroastriens, titre des rois de l'histoire légendaire). En effet, on a trouvé récemment, dans un texte manichéen (Andreas-Henning, III, p. 858) le mot *kavān* (« les Géants ») comme titre d'un livre.

[5] Alfaric, II, p. 34.

de gnosticisme, le Trésor de vie. Dans les Préceptes, Mānī précisait les règles de la morale et de la pratique religieuse des Élus et des Auditeurs. Tous les écrits syriens ont été traduits de bonne heure en pehlvi. Une autre œuvre de Mānī était composée en pehlvi du Sud-Ouest: c'est le Shāhpuhraghān plusieurs fois mentionné, livre dédié au grand roi Shāhpuhr I, et qui traitait de l'eschatologie. Quelques parties du Shāhpuhraghān et de la traduction pehlvie de l'Évangile ont été retrouvées parmi les fragments de Turfan. Le livre des Képhalaïa, dont nous possédons maintenant en grande partie le texte copte, traduit probablement du grec, contient des instructions du maître, recueillies après sa mort. Enfin il existait de la main de Mānī un grand nombre d'épîtres, de missives et de petits traités d'occasion. Les lettres étaient adressées à des disciples prominents ou aux communautés des différents pays, de Ctésiphon, de Babel, de Mésène, d'Édesse, de la Susiane, de l'Arménie, de l'Inde etc., ce qui nous donne une idée de la propagation du manichéisme déjà pendant la vie du fondateur de cette religion. Il existe une collection de ces lettres, en traduction copte, parmi les papyrus trouvés en Egypte[1].

Comme écrivain iranien, Mānī a introduit une réforme importante en remplaçant l'écriture pehlvie, qui, par son ambiguïté, donnait lieu à bien des lectures fausses, par l'alphabet syrien, qu'il sut adapter d'une manière excellente aux deux idiomes iraniens (dialectes du Sud-Ouest et du Nord), les voyelles étant exprimées avec une exactitude pour le moins approximative. Dans cette nouvelle graphie, non seulement le système des idéogrammes employé dans le pehlvi ordinaire fut abandonné, mais une orthographe selon la prononciation se substitua à l'orthographe demi-historique dont le conservatisme du pehlvi zoroastrien ne s'est jamais débarrassé. L'alphabet manichéen fut adopté par les manichéens de langue sogdienne et donna naissance plus tard à des systèmes d'écriture employés par les peuples de l'Asie centrale.

Après la mort de Mānī, Sīs ou Sīsin (Sisinnios) un

[1] Schmidt-Polotsky, p. 23 sqq.

de ses disciples, désigné par lui-même comme son successeur, fut le chef de l'Église manichéenne[1]. Il demeurait en Babylonie qui fut dès lors la résidence de l'autorité suprême des fidèles. Après la crucification de Sīs, un certain Innaïos devint le chef des manichéens[2]. La nouvelle religion se répandit dans les pays de l'ouest, dans l'empire romain[3]. Le Père Augustin adhéra pendant neuf ans à cette religion, qu'il attaqua plus tard avec tant d'acharnement. Les chrétiens avaient en horreur la religion de Mānī, qui leur semblait pervertir le vrai fond de leur foi, et la calomniaient à qui mieux mieux. « Du temps de Shāhpuhr, Mānī, le réservoir de toute méchanceté, crachait sa bile satanique », dit l'auteur des actes des martyrs de Karkhā[4]. Et Théodore bar Kōnaï résume ainsi son opinion sur les adhérents de « l'impie Mānī » : « Tous ceux qui appartiennent à sa religion sont méchants, ils égorgent des hommes dans des mystères diaboliques, se prostituent sans pudeur, n'ont pas de pitié et sont dénués d'espérance »[5].

Mais si nous voulons nous faire une idée vraie de la piété et de la morale pure et humaine du manichéisme, nous n'avons qu'à lire le Khvastuvanēft ou Confitéor des manichéens, dont le texte nous est conservé en langue ancien turque (ouïgoure) dans des manuscrits trouvés à Turfan et à Tuen-huang[6].

Malgré les persécutions dont souffraient les manichéens dans l'empire iranien, de la part du clergé zoroastrien, la nouvelle religion continuait d'y exister, plus ou moins secrètement. Des traditions sur les persécutions des manichéens en Iran sous les rois Narsē et Hormizd II se trouvent dans les textes coptes[7]. Les

[1] Voir Schmidt-Polotsky, p. 24 sqq. ; Waldschmidt-Lentz, Dogmatik, p. 606 ; Schaeder, Gnomon, 9, p. 343, et Iranica, p. 69.

[2] Schmidt-Polotsky, p. 28.

[3] Comp. Schmidt-Polotsky, p. 11 sqq. Papos, un des disciples de Mānī, avait été envoyé en Égypte par celui-ci pour y propager la doctrine (ibid., p. 14—15).

[4] Hoffmann, p. 46.

[5] Pognon, Inscriptions mandaïtes, p. 184.

[6] A. v. Le Coq, JRAS, 1911, p. 287 sqq.

[7] Polotsky, Man. Homilien, p. 42—85.

manichéens étaient protégés par ʿAmr ibn ʿAdī, un des rois arabes de Ḥīrā[1]. Dans la Babylonie surtout, berceau de la doctrine, et dans la capitale, à Ctésiphon, il y avait beaucoup de manichéens. D'autre part, les persécutions amenèrent des émigrations vers les pays de l'est et du nord, qui avaient une population nombreuse de race iranienne. Dans la Sogdiane il se forma une colonie importante de manichéens. Ces manichéens orientaux perdirent peu à peu contact avec leurs coreligionnaires de l'ouest, et enfin ils cessèrent de reconnaître l'autorité suprême, qui résidait en Babylonie, et se constituèrent en communauté autonome. Comme, dans l'est, on ne comprenait pas la langue syriaque, on se servait, pour les livres canoniques composés dans cette langue, des traductions qui existaient en pehlvi du S-O, mais on conservait aussi la connaissance du dialecte du Nord, dans lequel étaient composés une grande quantité de textes religieux, surtout des hymnes et d'autres poésies religieuses, dont les fouilles de Turfan nous ont fourni quelques spécimens[2] avec un fragment d'un catalogue énumérant les vers initiaux par ordre alphabétique[3]. Puis on commença de traduire des textes religieux en langue sogdienne, et de ces versions sogdiennes, ils furent traduits plus tard en ancien turc, lorsque, au huitième siècle, le peuple des ouïgours, de race turque, forma un empire dans l'Asie centrale, et qu'un khan ouïgour, qui régnait dans la dernière moitié de ce siècle, adopta le manichéisme et prit l'épithète d' « émanation de Mānī »[4]. C'est de la période inaugurée par ce khan ouïgour que datent les fragments de Turfan, dans lesquels toutes les langues en question, le pehlvi du S-O et celui du Nord, le sogdien et le turc, sont représentées. Comme nous avons dit, le manichéisme de l'Asie centrale s'adaptait au milieu bouddhiste ; les prédicateurs se servaient de la terminologie religieuse du bouddhisme et faisaient usage de

[1] Voir Schaeder, Gnomon, IX, p. 344 sq.

[2] Voir surtout Andreas-Henning, II et III (hymnes dans les deux dialectes).

[3] F. W. K. Müller, Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Maḥrnâmagh).

[4] F. W. K. Müller, Uigurica, II, p. 95, et Ein Doppelblatt, p. 5.

légendes bouddhiques, comme les manichéens de l'ouest avaient mis à contribution des paraboles du Nouveau Testament[1].

Les relations plus ou moins légendaires des auteurs islamiques concernant Mānī ont conservé un trait remarquable de la personnalité du prophète, à savoir son habileté comme calligraphe et peintre. Ainsi l'auteur persan Abū'l-Ma'ālī, dans son « Explication des religions », ouvrage terminé en l'an 1092 de notre ère, raconte que Mānī savait écrire, sur un morceau de tissu de soie blanche, avec une écriture si mince que, si l'on retirait un seul fil de la soie, l'écriture disparaissait, et qu'il composait un livre avec toutes sortes de peintures, qu'on appelle l'Arzhang de Mānī, et qui se trouvait, au temps d'Abū'l-Ma'ālī, dans le trésor de Ghazna. D'après Firdausī, Mānī, « qui venait de la Chine », était un peintre tel qu'on n'en avait jamais vu l'égal sur la terre. Toutes sortes de fables ont été débitées[2] sur l'ardang (artang, arzhang) de Mānī, qui est devenu un des clichés littéraires des poètes persans. Selon une légende, de source inconnue, racontée par Mīrkhōnd, Mānī aurait décoré de peintures une grotte dans les pays de l'orient.

Or, les fouilles de Turfan et de Khotcho nous ont fourni les preuves de l'existence d'un art manichéen. A Khotcho les parois d'une grotte sont décorés de peintures, sur quelques-unes desquelles on peut distinguer assez nettement les détails. Une de ces peintures montre un saint (Mānī lui-même?) d'un type plutôt mongoloïde, ayant la moustache pendante et la barbe en deux pointes; derrière sa tête se dessine, comme une auréole, le disque solaire rouge, bordé de blanc, dont la partie inférieure est enfermée dans un croissant. Il porte sur la tête une sorte de tiare, faite de brocart probablement, et tellement étroite en bas, qu'elle

[1] Sur le schisme qui a eu lieu vers la fin du VI[e] siècle, lorsque les manichéens de l'est (les *dēnāvars*) se sont séparés des *dēndārs* de l'Ouest, voir Schaeder, Iranica, p. 78 sqq. Texte composé pour l'instruction religieuse et morale des dēnāvars, Andreas-Henning, III, p. 854 sqq.

[2] Voir Alfaric, II, p. 41 sqq. L'Ardang est nommé avec le Kavān dans une des lettres en dialecte du Nord publiées dans Andreas-Henning, III, p. 858. Comp. Schaeder, Gnomon, 9, p. 347; Polotsky, Man. Homilien, p. 18, note a.

couvre tout justement le sommet de la tête, étant attachée par une mentonnière, mais s'élargissant en haut. On voit encore le reste d'une bordure de brocart sur sa robe. A la droite du saint

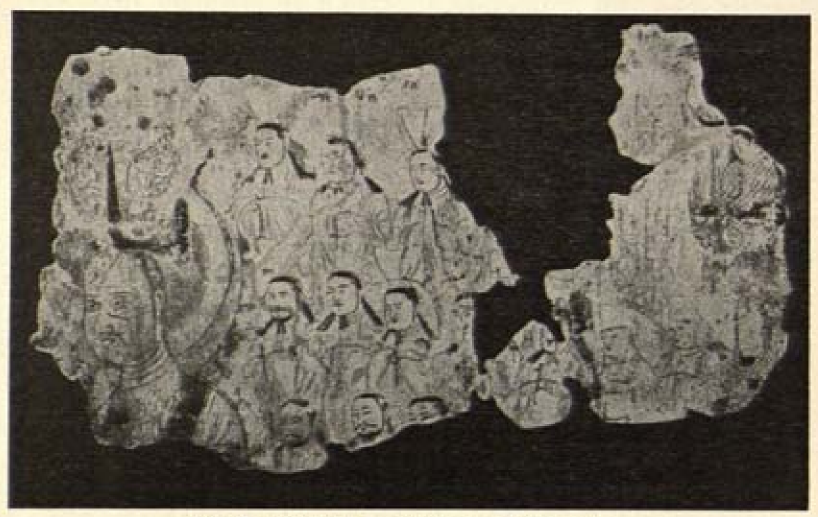


Fig. 9. Peinture manichéenne à Khotcho.
(Le Coq, Chotscho).

on voit quelques individus de taille plus petite, des Élus, des types occidentaux pour la plupart, à ce qu'il paraît. Ils portent des robes blanches, et leurs couvre-chefs, qui ont la même forme que celui du saint, sont faits d'une étoffe blanche. Les bouts de la mentonnière rouge sont visibles sous le menton. Tous ces personnages se tiennent les bras croisés sur la poitrine de telle manière que la main droite est cachée dans la manche gauche et vice versa, tenue qui exprime, chez les orientaux, l'humilité et la révérence. Les noms des individus, appliqués sur les figures en écriture ouïgoure, sont en partie lisibles. Au fond, on voit des femmes appartenant également à la classe des Élus; leur habit est le même que celui des hommes sauf la coiffure, qui paraît être de forme cylindrique. Derrière elles, on distingue vaguement des figures d'Auditeurs des deux sexes portant des vêtements de diverses couleurs et des chaussures noires; mais cette partie de la peinture est très abîmée[1] (Fig. 9).

[1] Le Coq, Chotscho, planche 1.

On a trouvé aussi deux bannières du temple à représentations figuratives. Une d'elles montre une femme des Élues et devant elle une femme en robe rouge, agenouillée, et de taille plus petite.

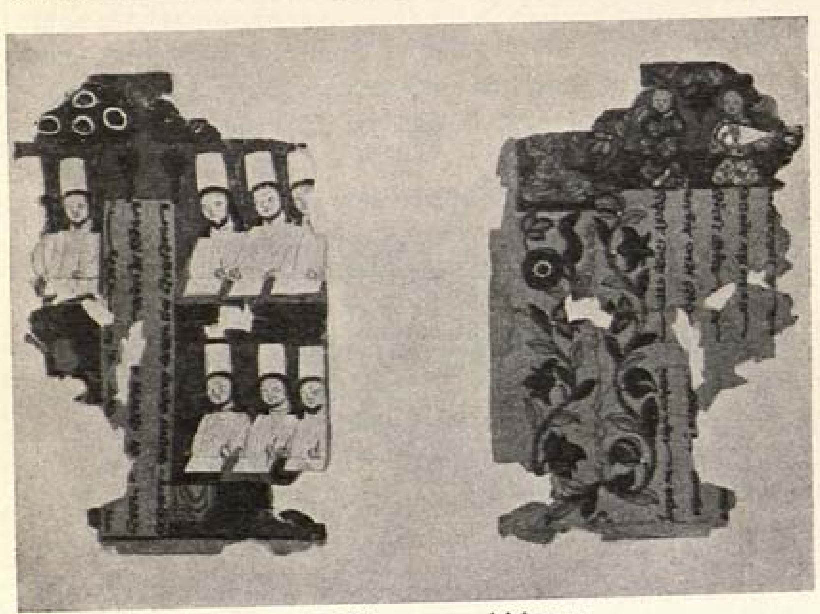


Fig. 10. Miniatures manichéennes.
(Le Coq, Chotscho).

Une inscription nous fait savoir que la figure principale est une princesse qui s'appelle Bosusk. Sur l'autre bannière sont représentés deux Auditeurs, un homme et une femme, qui s'agenouillent devant un Élu. La partie inférieure de la figure de l'homme a disparu. Il porte une coiffure assez semblable à celle portée de nos jours par les gens du pays. La femme se tient dans la position d'une adorante, les paumes des deux mains apposées l'une contre l'autre devant la poitrine. L'Élu, à ce qu'il paraît, donne l'absolution aux deux Auditeurs; nous savons que c'était là une des prérogatives des Élus mâles[1].

Enfin des spécimens de l'art miniaturiste des manichéens ont été mis au jour. Une feuille d'un texte en langue turque porte des miniatures des deux côtés. Voilà des prêtres manichéens, vêtus

[1] Ibid. pl. 3.

de blanc, le bonnet haut et cylindrique sur la tête, placés sur deux rangs devant des pupitres ornés de draperies de diverses couleurs. Ils tiennent une plume à la main, et chacun a devant lui une feuille de papier. La page est encadrée d'un ornement d'arbres fruitiers et de grappes de raisin. L'autre côté de la feuille porte deux colonnes de texte, une à l'encre noir, l'autre à l'encre rouge, encadrées d'un ornement de rinceaux. Une miniature en marge représente trois personnes accroupies sur des tapis et vêtues de robes multicolores. La personne la plus distinguée, de laquelle la partie inférieure seule est conservée, est assise à gauche, et les deux autres hommes, qui portent des bonnets pointus, ont la face tournée vers lui; le premier est assis tranquillement, les mains cachées respectueusement dans les manches, tandis que l'autre joue du luth[1] (Fig. 10).

Ces miniatures, dont les détails sont exécutés avec une finesse exquise, rappellent les produits de l'art miniaturiste persan de l'époque islamique. Elles attestent l'antiquité de cet art en Iran, car il paraît certain, comme dit M. Cumont[2], qu'il fut transporté par les manichéens de l'empire sassanide dans le Turkestan, où il devait se développer et produire des chefs-d'œuvre. M. Cumont cite encore[3] un passage d'un discours syriaque d'Éphrem d'Édesse, qui florissait moins de cent ans après la mort de Mānī, selon lequel celui-ci avait peint en couleurs sur un rouleau les images hideuses des Fils des Ténèbres, pour les faire abhorrer, et donné à des figures attrayantes les noms des Fils de la Lumière, afin que leur beauté les fît aimer; ces figures angéliques et ces diableries devaient instruire même les illettrés. Il se peut donc que la coutume d'illustrer les livres manichéens remonte au prophète lui-même, et qu'il y ait quelque chose de vrai dans la légende qui représente Mānī comme un grand peintre. M. Alfaric[4] suppose que le fameux Ardang était une copie de l' « Évangile » de Mānī, illustrée de miniatures.

[1] Le Coq, Chotscho, planche 5.
[2] Revue archéologique, 1913, II, p. 85.
[3] Ibid. p. 86.
[4] II, p. 42.

CHAPITRE V.

L'EMPIRE DE L'EST ET L'EMPIRE DE L'OUEST.

L'organisation militaire de l'empire sassanide. Guerres d'Ardashēr I et de Shāhpuhr I avec Rome. Triomphe de Shāhpuhr sur l'empereur Valérien. Reliefs de triomphe de Shāhpuhr I. Palmyre. Règnes d'Hormizd I, de Vahrām I et de Vahrām II. Leurs reliefs. Règnes de Vahrām III et de Narsē. Relief de Narsē. Nouvelle guerre avec Rome. Règne d'Hormizd II. Shāhpuhr II et la grande guerre. Extraits du récit d'Ammien. Personnalité de Shāhpuhr II. Règnes d'Ardashēr II, de Shāhpuhr III et de Vahrām IV. Reliefs d'Ardashēr II et des deux Shāhpuhr (II et III).

L'empire d'Ardashēr I avait grandi à l'abri d'une forte organisation militaire. La politique d'Ardashēr était influencée, sans doute, par les vagues souvenirs de la grande période des Achéménides. Il se sentait comme l'héritier du dernier Darius, comme celui qui devait renouveller l'effort que les Arsacides avaient tenté avec un succès imparfait, de faire renaître l'empire oriental renversé par Alexandre[1]. Il y a ainsi un trait impérialiste dans la politique extérieure d'Ardashēr et de ses premiers successeurs. D'ailleurs il s'agissait de garder les frontières vers l'est, le nord et l'ouest, et comme ces frontières continuaient à être menacées, une défense vigoureuse était d'une nécessité impérieuse.

Dans le système militaire sassanide, l'ancien féodalisme est adapté aux conditions et aux exigences du nouvel état de choses. La levée féodale entrait comme un élément dans une armée à cadres fixes. Nous avons vu que le plus haut titre militaire, celui

[1] Comp. Hérodien, VI. 2.

d'argabadh, était héréditaire dans la famille royale, et que deux autres charges militaires, celles de « préposé aux affaires de l'armée » et de général de la cavalerie appartenaient de la même manière à deux autres des grandes familles[1]. La nomination de spāhbadhs pour des districts déterminés était, peut-être, avant le temps de Khusrō I, quelque chose d'extraordinaire. Les gouverneurs des provinces limitrophes avaient en tout temps à leur disposition des troupes mercenaires. De même les places fortes des frontières avaient des garnisons en permanence[2].

La fleur de l'armée était, comme au temps des Arsacides, la cavalerie cuirassée, les chevaliers nobles. La cavalerie (*asvārān*) avait la première place dans l'ordre de bataille, et c'était avant tout de sa force et de sa bravoure que dépendait le succès[3]. Les Iraniens jetaient contre les Romains des masses ordonnées de cavaliers cuirassés en rangs tellement épais que les écailles des cuirasses, qui suivaient les inflexions du corps, réfléchissaient une splendeur éblouissante[4]. Les troupes de chevaliers étaient comme faites de fer. Chaque homme avait tout le corps couvert de plaques de fer tellement collantes que les jointures raides de l'armure suivaient facilement les mouvements des membres. Le visage était protégé par un masque. Ainsi aucune flèche ne pouvait rester fixée, si ce n'était dans les ouvertures minces pratiquées devant les yeux ou dans les petites fentes sous les narines, par lesquelles les guerriers respiraient, bien qu'avec difficulté. Quelques-uns d'entre eux, armés de lances, étaient plantés là, immobiles; on dirait qu'ils étaient liés par des chaînes de fer. A côté d'eux étaient les archers, qui, les bras étendus, bandaient leurs arcs flexibles, de sorte que la corde touchait le côté droit de la poitrine, tandis que la flèche aiguë pendait à la main gauche. Par une pression adroite du doigt, la flèche volait en sifflant et causait

[1] Ci-dessus, p. 101 sqq. Sur l'administration de l'armée, voir p. 124 sqq.

[2] Nœldeke, Ṭabari, p. 479, note 1.

[3] Les Perses se fiaient avant tout à la cavalerie, « où toute la noblesse et tout ce qui est distingué fait le service pénible »; elle se distinguait par son ordre militaire et sa discipline ainsi que par son exercice continuel et par son armement (Ammien Marc. XXIII. 6. 83).

[4] Ammien Marc. XXIV. 6. 8.

une blessure mortelle[1]. Les Perses, cependant, n'étaient pas, dit Ammien[2], assez endurants dans la mêlée, n'étant accoutumés à combattre avec courage qu'à distance, et s'ils s'apercevaient que leurs troupes commençaient à reculer, ils se retiraient comme une nuée d'orage et, tirant leurs flèches en arrière, ils empêchaient l'ennemi de les poursuivre avec trop d'audace.

Comme à l'époque achéménide, il y avait un corps de chevaliers choisis appelé « le corps des immortels »[3], qui s'est composé, probablement, comme son modèle achéménide, de dix mille hommes, et dont le chef avait, semble-t-il, le titre de *varhranīghān-khvadhāy*[4]. C'est peut-être un autre corps, distingué par son courage et son défi de la mort, qu'on appelait les *djān-avspār* (« ceux qui sacrifient leur vie »)[5]. Quelques signes marqués sur les bonnets hauts de quelques-uns des hommes qui entourent le roi sur les représentations des reliefs:

ont été peut-être une espèce de marque d'uniformisation pour les officiers de différentes unitées militaires.

Derrière la cavalerie, les éléphants avaient leur place. Leurs mugissements, leur odeur et leur aspect terrible faisaient peur aux chevaux des ennemis. Ils étaient montés par des mahauts ayant des couteaux à long manche attachés à la main droite; si, ce qui arrivait parfois, un éléphant, ahuri par l'attaque de l'ennemi, se ruait dans les rangs des Iraniens, renversant et écrasant les soldats, le mahaut était prêt à tuer l'animal en enfonçant son couteau dans la vertèbre de la nuque[6].

L'arrière-garde était formée par l'infanterie (*pāīghān*), com-

1 Ammien, XXV. 1. 12—13.
2 XXV. 1. 18.
3 Élisée, Langlois, II, p. 221; Procope, BP, 1. 14; comp. Hübschmann, Armen. Gramm., I, p. 192.
4 Herzfeld, Paikuli, gloss., no. 315; comp. Benveniste dans Benveniste et Renou, Vṛtra et Vṛϑragna (Paris 1934), p. 38, note 2.
5 Voir B. Geiger, WZKM, t. 37, 197—199.
6 Ammien, XXV. 1. 14—15.

mandée par des *pāighānsālārs*. Les fantassins étaient armés comme les mirmillons et servaient comme des soldats du train, et toute leur masse suivait sans être encouragée par la solde ou par d'autres récompenses[1]. C'était la masse des paysans soumis au service militaire. Ils étaient, au moins en partie, protégés par des boucliers oblongs et courbés d'osier croisé, couverts de peaux brutes[2]. En général, ces fantassins étaient de mauvais soldats, « des chèvres dégoûtantes, défigurées par la crasse », et qui « jetaient bas les armes et tournaient le dos, avant qu'on en fût venu aux mains » ; c'est ainsi que s'exprime l'empereur Julien, en montrant du doigt les Iraniens captifs, pour inspirer courage aux soldats romains[3].

Bien plus utiles que ces paysans étaient les troupes auxiliaires fournies par divers peuples belliqueux qui demeuraient dans les limites de l'empire, mais qui, gouvernés par des princes indigènes, avaient une position privilégiée. De telles troupes avaient fait partie déjà de l'armée des Achéménides. Dans les guerres de Darius et de Xerxès, les Saces avaient été des plus appréciés. Sous les Sassanides, nous trouvons également parmi les troupes auxiliaires en qui on avait le plus de confiance, les Ségestans[4], c'est-à-dire les Saces immigrés dans l'ancienne Drangiane. Les troupes des différents peuples montagnards du Caucase et du sud de la Mer Caspienne, des Gèles et des Cadousiens[5], des Vertes, des Albans, des Dēlamites[6], étaient souvent employées, de même que celles des Kūshāns de la Bactriane[7] et des Chionites, qui, dans

[1] Ammien, XXIII. 6. 83.

[2] Ibid., XXIV. 6. 8.

[3] Ibid., XXIV. 8. 1.

[4] Ibid., XIX. 2. 3.

[5] Élisée, Langlois, II, p. 221 ; Ammien, XVII. 5. 1.

[6] Agathias, 3. 17 etc., voir Nœldeke, Ṭabarī, p. 479, note 1. Les Dēlamites étaient, dit Agathias, plus habiles dans la mêlée, où ils combattaient au moyen de l'épée, de la lance et du poignard, que pour le tir à l'arc. D'après un passage de la Chronique d'Arbèle, cité par Markwart (A Catalogue of the Provincial Capitals of Eranschahr, ed. Messina, p. 52), les Gèles, les Dēlamites et les Hyrcaniens furent subjugés par Shāhpuhr I.

[7] Marquart (Ērānšahr, p. 36) lit Cusenos pour Eusenos, Ammien, XVI. 9. 4.

la première moitié du quatrième siècle probablement, envahirent le pays des Kūshāns[1]. Quelques-uns de ces peuples ont été, peut-être, entièrement indépendants et ont formé, à prix d'argent, des troupes mercenaires; tel doit avoir été au moins le cas des Huns qu'on trouve occasionnellement dans l'armée iranienne[2]. Ces corps auxiliaires combattaient à cheval, tout comme les chevaliers iraniens[3]. La cavalerie arménienne qui servait sous les drapeaux iraniens était traitée avec des égards particuliers. Quand elle entrait à Ctésiphon, le roi des Perses envoyait un des seigneurs de marque s'informer du bon état de l'Arménie; cela était répété trois fois, puis le lendemain le roi passait personnellement les troupes en revue[4].

Les grands corps de troupes étaient appelés *gund* et avaient pour chefs des *gundsālārs*. Les *drafsh* étaient des divisions plus petites, et pour les subdivisions le nom était *vasht*[5]. Chaque drafsh avait son drapeau[6]. Les bas-reliefs sassanides nous montrent quelques exemplaires des drapeaux et insignes militaires. Nous voyons[7] un drapeau d'étoffe long et étroit, assez semblable à une banderolle, flottant à une hampe. Dans un relief de Naqsh-e-Rostam qui montre un roi sassanide[8], la lance en main, s'élançant au galop contre un ennemi dont la lance se brise dans le choc, il est représenté un porte-drapeau, tenant à la main un mât au haut duquel est attaché une traverse de bois, surmontée de trois boules, une à chaque extrémité et une juste au dessus du mât; en outre, deux touffes de laine ou d'autre matière semblable pendent, une à chaque extrémité[9] (Fig. 11). *Persici dracones* sont mentionnés parmi les dépouilles faites par Aurélien après le triomphe sur

[1] Marquart, Ērānšahr, p. 50.
[2] Élisée, Langlois, II, p. 221.
[3] Ammien, XIX. 2. 2—3.
[4] Patkanian, JA, 1866, I. p. 112.
[5] Hübschmann, Armen. Gramm., I, p. 130 et 146.
[6] Le mot *drafsh* signifie « drapeau », « bannière ».
[7] Flandin et Coste, Voyage en Perse, planche 50.
[8] Probablement Vahrām II.
[9] Sarre-Herzfeld, Felsreliefs, planche 6 et p. 74 sqq.; Sarre, Die Kunst des alten Persien, pl. 83; comp. Sarre dans Klio, III, fasc. 3, où l'étendard est figuré et décrit.

Zénobie[1]. Quand on allait commencer l'attaque, on hissait un drapeau couleur de feu[2]. Dans les parties du Shāhnāmeh de Firdausī qui traitent des temps légendaires des Kayanides, le poète

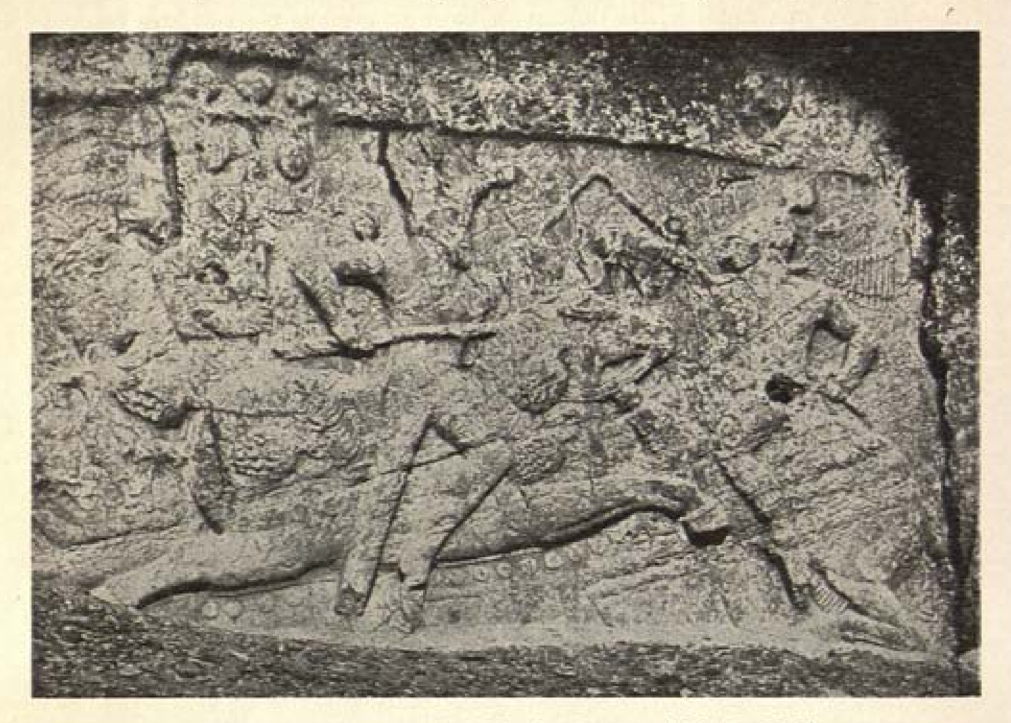


Fig. 11. Relief sassanide à Naqsh-e-Rostam (Vahrām II ?).
(Sarre, Die Kunst des alten Persien).

décrit souvent les bannières des anciens héros, et comme ces descriptions remontent à des sources sassanides, ce sont sans doute des drapeaux sassanides qui en ont fourni les modèles. Nous y trouvons une bannière royale qui porte l'image du soleil à fond violet avec une lune doré en haut[3], un drapeau orné de l'image d'un lion qui tient dans ses griffes une massue et une épée[4], un autre, noir, à l'image d'un loup, un troisième à figure de tigre,

[1] La Vita Aureliani de Flavius Vopiscus, ch. 28.

[2] Ammien, XX. 6. 3.

[3] Ed. Vullers, I, p. 478, vers 734.

[4] Comp. le lion (armé d'une épée) et le soleil dans les armoiries de l'Iran moderne.

et encore des drapeaux ornés d'une gazelle, d'un sanglier, d'un aigle royal et d'un dragon à sept têtes respectivement[1]. Puis voilà un drapeau à l'image du soleil, un autre orné de l'image d'un onagre, une bannière munie de franges, où la lune est figurée sur un fond pourpre, et une portant la figure d'un buffle[2] etc.

La bannière nationale de l'époque des Sassanides était le *drafsh ī Kāvyān,* formé, selon la tradition, du tablier du forgeron Kāvagh, qui, aux anciens temps légendaires, révolta le peuple contre le tyran Dahāgh; mais les descriptions qui existent de ce grand drapeau royal ne remontent qu'à la dernière période de l'époque sassanide[3].

Dans les grandes batailles, qui étaient dirigées par le roi lui-même, un trône d'une grandeur considérable était élevé, pour celui-ci, au centre de l'armée. Autour de ce trône se tenaient les serviteurs du souverain, sa suite, et une troupe de soldats, qui s'étaient engagés à le défendre jusqu'à la mort. Aux coins du trône des drapeaux étaient dressés, au dehors desquels on formait une autre enceinte composée d'archers et de fantassins. Si le roi n'était pas présent et que la bataille fût dirigée par le général en chef de l'empire, celui-ci occupait le trône. Ce fut d'un tel siège que Rōstahm suivit les péripéties de la bataille de Qādisiya[4]. Des pyrées ambulants étaient placés dans une tente spéciale, car le roi n'entrait jamais en campagne sans être accompagné de mages et de pyrées[5].

Tandis que les Parthes avaient été peu habiles et peu assidus pour les sièges, les Perses au temps des Sassanides avaient appris la poliorcétique des Romains. Ils employaient les béliers, les balistes, les tours mobiles et les autres instruments de siège usités dans l'antiquité, et quand ils étaient assiégés eux-mêmes, ils savaient l'art de démonter l'appareil de l'ennemi en saisissant les

[1] Ed. Vullers, II, p. 785, vers 310 sqq.

[2] Ibid., II, p. 801, vers 527 sqq.

[3] Voir ci-après, chap. X.

[4] Ibn Khaldūn, Not. et Extr., XVII, 69; XX, 79—80. Qu'un roi des rois — tel Shāhpuhr II — se soit jeté dans le combat, là où il sévissait le plus fort, c'est ce que note Ammien comme quelque chose d'inouï jusqu'alors.

[5] Sébéos, voir Patkanian, JA, 1866, I, p. 113.

béliers dans des nœuds coulants et en versant du plomb fondu ou des matières inflammables sur les machines[1]. Une coupe d'argent datant des premiers siècles de l'époque sassanide, conservée à Léningrade, nous montre un château fort attaqué par des ennemis. La muraille crénelée, qui repose sur des piliers, et au milieu de laquelle on voit la porte fermée, est surmontée d'une tour, au-dessus de laquelle trois soldats armés montent la garde. Un drapeau long et étroit flotte d'une hampe dressée du côté gauche de la tour. Au haut de la muraille, devant la tour, les clairons, groupés autour d'un autel ou d'un monument, sonnent du cor pour avertir les assaillis. Des deux côtés les assaillants accourent à cheval, armés d'épées, de lances et de boucliers ronds. Un des chevaliers porte à la main un étendard à quatre bouts flottants[2] (Fig. 12).

Lorsque l'ennemi s'avançait dans la plaine, les Iraniens brûlaient les champs de blé pour empêcher son approvisionnement[3], ou bien ils ouvraient les écluses dans les terrains fertilisés par l'irrigation, afin que l'inondation de la plaine arrêtât sa marche[4].

Les prisonniers de guerre étaient généralement emmenés, les mains liées derrière le dos, pour être vendus comme esclaves[5] ou expédiés dans des parties désertes du pays pour y former des colonies de cultivateurs[6]. Sur un relief sassanide de la ville de Shāpūr dessiné par Flandin[7], on présente au roi les têtes tranchées de prisonniers de guerre ou de rebelles.

Pour faire le compte de la perte des hommes, les Iraniens avaient une méthode assez ingénieuse. Avant la guerre une revue avait lieu en présence du roi, qui était assis sur son trône, et du général à qui la direction de la guerre était confiée. Les soldats défilaient un à un, et chacun jetait une flèche dans un des grands

1 Voir les descriptions chez Ammien, XIX. 5 sqq., XX. 6—7 et 11.
2 Sarre, Die Kunst des alten Persien, planche 105.
3 Ammien, XXIV. 7. 7.
4 Ibid., XXIV. 3. 10.
5 Ibid., XIX. 6. 2.
6 Comp. ci-dessus, p. 121; Ammien, XX. 6. 7; voir aussi Labourt, p. 122, n. 3.
7 Flandin et Coste, I, planche 50.

paniers qui y étaient placés à cet effet. Puis les paniers étaient scellés avec le sceau royal. La guerre finie, les paniers étaient ouverts, et chaque soldat ayant repris une flèche, le nombre de



Fig. 12. Château fort attaqué, figuré sur une coupe d'argent. (Sarre, Die Kunst des alten Persien).

celles qui restaient indiquait le nombre des soldats tués ou captifs. Ainsi le roi était à même de juger, si un général avait acheté trop cher une victoire[1]. Il s'agit là, évidemment, d'une coutume très ancienne chez les peuples iraniens; car le récit relatif à l'origine du chaudron gigantesque sacré du pays d'Exampaïos que rapporte Hérodote (IV. 81) prouve, pour légendaire qu'il soit, que du temps de l'historiographe grec, les Scythes des pays de la Mer Noire ont employé une méthode semblable pour dénombrer la population.

[1] Procope, BP, I. 18, 52—53.

Les parties disparues de l'Avesta sassanide et les commentaires pehlvis également disparus[1] de ces parties ont renfermé une quantité d'allusions aux affaires militaires. Il y était question de guerres pour la défense des frontières contre les attaques de peuples étrangers[2], de réquisitions faites par des guerriers en marche[3] etc. Le nask appelé *Duzd-sar-nizad* contenait tout un chapitre, l'*Artēshtāristān*[4] qui traitait de la guerre et de l'armée, questions d'importance, car « l'extermination des loups à deux pattes est plus nécessaire que celle des loups à quatre pattes ». Il se trouvait là des détails concernant les troupes cuirassées et non cuirassées, le rang des chefs d'armée et des autres officiers, le nombre des troupes commandées par les officiers de grades différents, l'entretien des officiers, l'équipement des soldats, leur approvisionnement et celui de leurs chevaux et autres choses semblables. En temps de paix, les armes et l'attirail de guerre étaient conservés dans les magasins (*ambāragh*) et dans l'arsenal (*ganz*), et c'était à l'*Ērān-ambāraghbadh*[5] de veiller à ce que tout fût en bon ordre et prêt à être délivré à bref délai. La guerre finie, les choses étaient remises[6]. Les chevaux étaient particulièrement soignés, et le chirurgien vétérinaire (*stōr-bezhashk*) était un personnage important, pour l'usage duquel on recueillait des herbes[7]. Il n'était permis de saisir les chevaux des particuliers que dans le cas où un combat était imminent et si les chevaux nécessaires n'étaient pas arrivés à temps[8]. Pour la nourriture de l'armée, la viande, le lait et le pain étaient pesés et distribués journellement aux guerriers en lots égaux[9]. Il semble que, les jours de bataille, les hommes et les chevaux aient reçus une ration plus grande que d'ordinaire[10].

[1] Ci-dessus, p. 49 et 137.
[2] Dēnkard VIII. 37. 50.
[3] Ibid. VIII. 22. 6.
[4] Ibid., VIII. 26.
[5] Voir ci-dessus, p. 102.
[6] Dēnkard, VIII. 26. 27.
[7] Ibid. VIII. 26. 11.
[8] Ibid. VIII. 26. 18.
[9] Ibid. VIII. 26. 10
[10] Ibid. VIII. 26. 12.

L'Artēshtāristān renfermait encore des notices sur la tactique de guerre, sur les cas où il fallait engager le combat et les cas où il fallait l'éviter. On exigeait d'un général, qu'il eût les talents nécessaires pour diriger, l'habileté tactique, le coup d'œil sûr, la connaissance de son armée et une conduite mesurée; il devait surtout connaître les divisions de son armée et savoir ce qui était le fort de chacune d'elles; et le jour du combat il ne devait pas montrer d'emportement ni tenir des propos qui pussent faire naître la peur dans l'armée. Les soldats devaient être attachés l'un à l'autre par l'amitié et montrer une obéissance aveugle au général, et le jour du combat, celui-ci devait enhardir les troupes à encourir la mort en leur rappelant le devoir religieux de combattre les infidèles, les récompenses et les avancements qu'ils pouvaient obtenir dans ce monde-ci et la rémunération spirituelle dans l'autre[1]. Au bruit des trompettes[2], l'armée était excitée au combat, qui commençait, après que le cours d'eau le plus proche avait été consacré par de l'eau sacrée, et qu'un rameau sacré avait été tiré comme première flèche[3]. C'était la coutume que le général exhortât, avant la bataille, l'ennemi à se soumettre au roi des rois et à la religion zoroastrienne[4], ou qu'il provoquât, par le cri de « *mard u mard!* » (« homme et homme », « homme contre homme »), à un combat singulier quiconque en avait le courage[5].

L'Artēshtāristān discutait enfin les récompenses à donner aux troupes après la victoire, le traitement des ennemis vaincus, des prisonniers et des otages, et le cas où l'on donnait à un peuple étranger vaincu le choix entre la mort et l'acceptation de la nationalité iranienne[6], ce qui veut dire probablement l'obligation de servir la cause de l'empire à main armée. Dans un passage du

1 Dēnkard, VIII. 26. 14—16, 22—23.

2 Ammien, XIX. 2. 5; Élisée, Langlois, II, p. 221.

3 Dēnkard, VIII. 26. 24.

4 Ibid. VIII. 26. 21.

5 Nihāyat, Browne, p. 250; Procope, BP, I. 13; Bal'amī, Zotenberg, III, p. 389—90; comp. Sarre-Herzfeld, Felsreliefs, p. 74, note 1, et Benveniste dans le JA 1932, p. 135 sqq.

6 Dēnkard, VIII. 26. 22.

nask appelé *Sakādhum*[1], il est question « d'armées qui ont peur et d'armées sans peur », et le commentateur a exprimé naïvement son orgueil national en ajoutant que l'absence de la peur est la marque distinctive de l'armée de l'Iran en comparaison avec celle des étrangers.

Un spécimen intéressant de la théorie militaire des Sassanides, qu'Ibn Qutaïba[2] a emprunté à un Āyēnnāmagh[3] a été mis en lumière par Inostrantzev[4]. Comme l'a démontré ce savant russe, la pièce se divise en deux parties, dont une a pour sujet le combat en pleine campagne, l'autre la prise d'une forteresse. Dans la première section, il est question de l'arrangement de l'armée, le centre étant placé à un endroit élevé, la cavalerie en avant, et les archers gauchers (qui sont capables de tirer des deux côtés) étant disposés à l'aile gauche. Des détails sur les opérations sont donnés. Le chef de l'armée doit veiller à ce que l'armée soit placée de manière à avoir le soleil et le vent par derrière. Si les deux armées sont à proximité d'un courant d'eau et que l'on veuille en disputer la possession à l'ennemi, on doit laisser les soldats ennemis et ses animaux boire en paix, parce que les hommes sont vaincus plus facilement après s'être désaltérés. Puis il y a des règles concernant la disposition de traquets, le choix des hommes et des chevaux propres à être mis en embuscade, la meilleure façon d'arranger une attaque nocturne en terrifiant l'ennemi par toutes sortes de cris et d'exclamations etc. La seconde section traite des ruses à employer pour prendre une forteresse: comment il faut s'efforcer de connaître la condition des assiégés au moyen d'espions, et comment effrayer les assiégés et rompre leur courage en leur faisant parvenir, par des négociations habiles ou au moyen de lettres attachées à des flèches qu'on fait voler dans la forteresse, des communications alarmantes.

Inostrantzev fait remarquer que les différences primitives

[1] Dēnkard, VIII. 38. 30.

[2] 'Uyūnu'l-akhbār, éd. du Caire, I, p. 112, sqq.

[3] Voir ci-dessus, p. 56.

[4] S. E., p. 46 sqq.; traduction anglaise par M. L. Bogdanov dans le J. Cama Or. Inst., no. 7. (Bombay 1926), p. 7—52.

entre l'art militaire des Iraniens et celui des Romains-Byzantins s'étaient effacées peu à peu, de sorte que les théories militaires des deux nations sont devenues à peu près identiques. Par conséquent, on pourra se servir des descriptions d'épisodes de guerre ou des traités militaires byzantins pour mettre en lumière les détails de l'extrait de l'Āyēnnāmagh, ce qu'a fait l'auteur dans les commentaires détaillés dont il a accompagné sa traduction de l'extrait en question. En effet, l'auteur trouve entre les théories militaires des deux nations des rapports qui suggèrent l'idée d'une dépendance littéraire. On pourrait faire valoir, peut-être, les suggestions d'Inostrantzev également pour quelques-uns des renseignements donnés par les commentateurs sassanides de l'Artēshtāristān.

* *

*

Le pays montagneux qui occupe la région entre l'extrémité orientale de la Mer Noire et le cours moyen du Tigre, n'offrait pas une frontière naturelle entre les deux grands empires, celui de l'occident et celui de l'orient, et cette condition géographique amenait un état de guerre presque continuel. Si l'Arménie avait été assez forte pour maintenir son indépendance vis-à-vis des deux grandes puissances, elle aurait pu servir d'état tampon, mais elle était trop faible. Une ligne collatérale de la famille des Arsacides régnait en Arménie, mais la situation y était peu stable ; les grands seigneurs féodaux étaient toujours prêts à s'insurger, et l'influence romaine combattait celle des Iraniens.

Ardashēr I ne remporta pas de grands résultats dans la guerre qu'il entreprit contre les Romains, et le petit royaume arabe de Hatra dans le désert au sud de l'ancien Ninivé offrait une résistance acharnée. Hatra ne succomba probablement qu'aux attaques de Shāhpuhr I[1].

[1] Selon la légende, la chute de Hatra fut amenée par une trahison : la fille du roi de Hatra, amoureuse du roi des Iraniens, ouvrit les portes de la ville à Shāhpuhr, qui consentit à l'épouser en récompense de sa trahison. Pendant la nuit des noces, la jeune mariée gémit et ne put pas dormir. Le

La guerre avec Rome fut terminée par une paix conclue en 244 entre Shāhpuhr I et l'empereur Philippe l'Arabe, par laquelle ce dernier abandonna l'Arménie aux Iraniens. Shāhpuhr avait eu d'abord des guerres à soutenir contre les habitants des provinces caspiennes et d'autres peuples turbulents de l'intérieur et des pays limitrophes du nord et de l'est. Selon la Chronique



Fig. 13. Monnaie de Shāhpuhr I.
(Collection de l'auteur).

d'Arbèle[1], « Shāhpuhr, dans la première année de son règne, fit la guerre aux Chorasmiens et [puis] aux Mèdes des montagnes[2] et les vainquit dans une bataille violente. De là il alla assujettir les Gèles, les Dēlamites et les Hyrcaniens qui habitaient des montagnes éloignées dans le voisinage de la Mer Caspienne ». D'après le livre pehlvi appelé Shahristānēhā ī Ērānshahr[3] (§ 15), il battit

matin, en examinant le lit, on trouva une feuille de myrthe au-dessous des coussins. Voilà la cause de ses souffrances! Le roi, étonné de cette sensibilité extrême, lui demanda: « Avec quoi te nourrisait ton père? » Elle répondit: « Avec de la moëlle, du jaune d'œuf, de la crême, du miel et du meilleur vin ». « Comme tu l'as mal récompensé, » dit Shāhpuhr, de t'avoir élevée avec de si tendres soins et de tout ce que tu lui devais! Je crains bien qu'il ne m'arrive de toi pareille chose ». Après quoi il la fit mourir en la faisant attacher par les cheveux à la queue d'un cheval fougueux que l'on fit courir sur un terrain couvert de ronces (Ṯa'ālibī, éd. de Zotenberg, p. 492; Mas'ūdī, Murudj, IV, p. 84). D'après d'autres auteurs arabes et persans, le héros de cette histoire est Ardashēr I ou Shāhpuhr II; comp. F. Gabrieli, Rivista degli Studi Orientali, XIII p. 209. Le motif final de cette légende se retrouve, dépourvue de son horreur tragique, dans le conte gai et fantaisiste d'Andersen, « La princesse sur le pois ».

[1] Ed. de Mingana (Sources syriaques, I, Leipzig 1908), voir Markwart, A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānshahr, ed. by Messina, p. 52.

[2] Dans l'Azerbéïdjan (Markwart).

[3] Markwart-Messina, Catalogue, l. c.

dans le Khorassan un roi « touranien » du nom de Pahlīzagh et le tua, après quoi il fonda, à l'endroit où la bataille avait eu lieu, la ville forte de Nēv-Shāhpuhr (« Bon-Shāhpuhr », Nichapour de nos jours)[1], qui fut le chef-lieu d'Abharshahr, district des Aparnes[2]. Tandis qu'Ardashēr s'était contenté du titre de *Shāhānshāh ī Ērān* (« Rois des rois de l'Iran »), Shāhpuhr, après ces victoires et conquêtes, a assumé, dans ses inscriptions, le titre plus pompeux de *Shāhānshāh ī Ērān u Anērān* (« Roi des rois de l'Iran et du Non-Iran »)[3]. Quelques années après, une nouvelle guerre avec Rome éclata. En l'an 260, l'empereur Valérien, qui menait en personne la campagne contre les Iraniens, essuya une défaite et fut fait prisonnier. Le grand roi se sentait à ce moment le maître de l'orient et de l'occident. Il donna le titre d'empereur des Romains à un transfuge romain du nom de Cyriadès, qui ne parvint pas cependant à jouer un rôle dans l'histoire[4]. Le sort de Valérien est inconnu ; ce qui est certain, c'est qu'il mourut en captivité, probablement à Gundēshāhpuhr. Les relations des historiographes romains, Lactantius et d'autres, concernant les mauvais traitements infligés à l'empereur par le roi des Iraniens sont sujettes à caution. Selon la tradition orientale, Shāhpuhr le força à travailler à la digue située près de Shōshtar, longue de 1500 pieds, qui, de nos jours encore, sert à tourner les eaux du fleuve de Kārūn sur les champs situés plus haut, et qui est appelée *Band-e-Kaisar*, « digue de l'empereur »[5]. Quoi qu'il en soit, il est bien probable que le grand roi ait fait établir les prisonniers romains dans la région de Gundēshāhpuhr et de Shōshtar. On estimait beaucoup la technique des Romains,

[1] La fondation de Nichapour par Shāhpuhr I est mentionnée aussi dans les Annales de Ḥamza (p. 48, trad. p. 35). Selon Ṭabarī (p. 840, Nœldeke p. 59) et Ṯa'ālibī (p. 529), Nichapour fut fondée par Shāhpuhr II.

[2] Les Aparnes était une tribu du peuple iranien nomade des Dāha (*Δάαι*, Dahae). Le fondateur de la dynastie des Arsacides avait été d'abord le chef des Aparnes.

[3] Comp. Herzfeld, Paikuli, p. 41.

[4] Sarre-Herzfeld, Iran. Felsreliefs, p. 79.

[5] Nœldeke, Ṭabarī, p. 33, note 2.

et la digue et le grand pont de Shōshtar sont sans doute l'œuvre d'ingénieurs romains[1].

Shāhpuhr a fait immortaliser sa victoire sur Valérien par plusieurs monuments sculptés. Un relief colossal à Naqsh-e-Rostam montre Shāhpuhr qui, d'un geste majestueux, fait grâce de la vie à l'empereur vaincu. Le grand roi arrive à cheval; la jambe droite du cheval est levée. Au dessus de la couronne murale du roi, la boule d'étoffe caractéristique s'élève tellement haut qu'il a fallu allonger en demi-cercle la partie polie de la paroi du rocher pour y faire place. Le bout de la barbe épaisse et frisée est serré dans un anneau. Derrière la chevelure élégamment frisée et derrière le dos les rubans qui font partie du costume royal se dessinent en plissages parallèles. Il est revêtu d'une veste étroite et d'un pantalon qui se plisse sur les mollets. Orné d'un collier et de boucles d'oreilles il se tient droit dans la selle ornementée, saisissant de la main gauche la poignée du glaive en écharpe et étendant la main droite en signe de clémence envers Valérien, qui s'est mis à genoux devant lui. L'empereur porte encore la couronne de laurier. Le manteau romain flotte au vent derrière son dos: il est accouru en toute hâte pour se jeter aux pieds du vainqueur. D'une mine humble, le genou droit plié, le genou gauche reposant à terre, il étend les bras vers le roi, demandant grâce. A côté de lui, un personnage, également vêtu à la romaine, se tient debout. M. Sarre y voit Cyriadès, l'anticésar. Le relief est un des meilleurs qu'a produit l'art sassanide; la scène est pleine de vie et rendue avec une expression saisissante. La figure d'un Iranien, dont la tête et la main levée en signe d'hommage se voient derrière le cheval du roi, au-dessus d'une inscription pehlvie très rongée par le temps, semble être gravée sur la pierre à une époque postérieure[2] (Fig. 14).

[1] Dieulafoy, L'art antique de la Perse, t. V, pl. 12 et 13. Pour les traditions populaires concernant la construction du barrage de Shōshtar, voir Cl. Huart dans les Transactions du XIIIe Congrès des Orientalistes (Hambourg 1902), p. 115 sq.

[2] Dieulafoy, V, pl. 15; Sarre-Herzfeld, Felsreliefs, pl. 7 et pp. 77—80; Sarre, Die Kunst des alten Persien, pl. 74.

La même scène est représentée, avec des variations dans le groupement des personnes dans un relief près de la ville de Shāpūr, fondée par Shāhpuhr I, à l'ouest de Stakhr[1].

Enfin le triomphe du roi d'Iran est figuré par deux grands

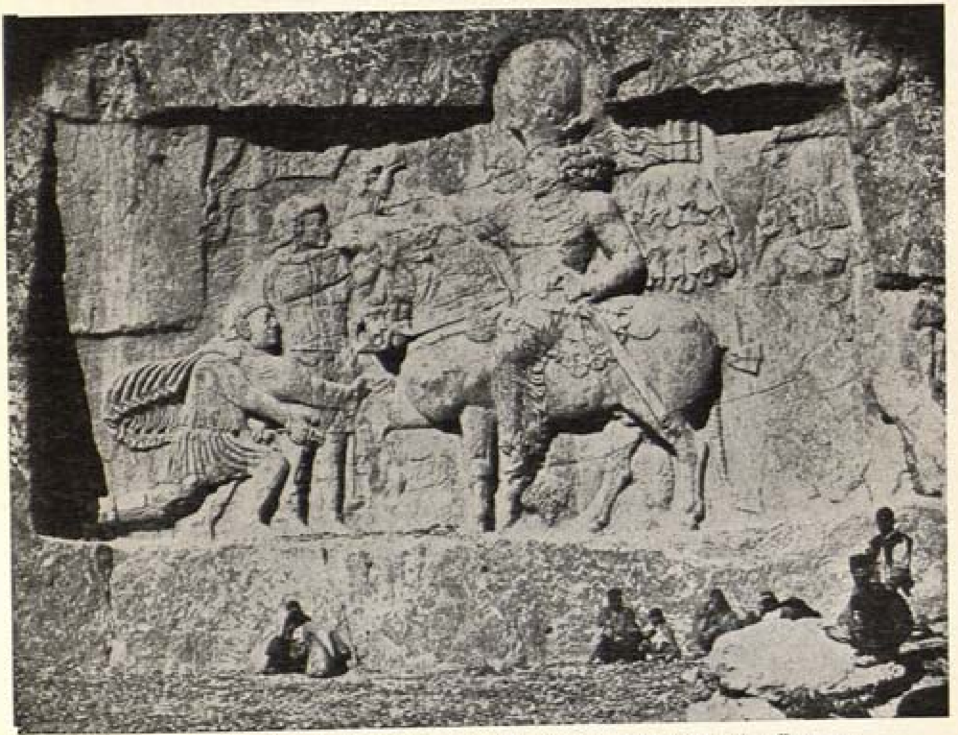


Fig. 14. Triomphe de Shāhpuhr I sur Valérien, relief à Naqsh-e-Rostam. (Sarre, Die Kunst des alten Persien).

reliefs aux parois du rocher de Shāpūr. Une représentation montre, au centre, Shāhpuhr à cheval et Cyriadès à pied. Sous le cheval du roi une figure humaine est étendue. Devant lui, l'empereur à genoux. Une figure de Nicé, planant dans les airs, tend vers le vainqueur une couronne de feuilles aux rubans flottants. A droite et à gauche sont placés, sur deux rangs superposés, des chevaliers iraniens et des fantassins, qui représentent les con-

[1] Dieulafoy, pl. 18 ; Sarre-Herzfeld, pl. 44 et p. 222.

tingents militaires des différents peuples avec leurs divers armements[1].

L'autre relief est de dimensions extraordinaires et contient une foule de figures posées sur quatre rangs superposés. Malheureusement il se trouve aujourd'hui dans un état très lamentable. Au milieu du troisième rang le roi et l'empereur sont figurés de la même manière qu'au relief décrit ci-devant, le roi à cheval, foulant aux pieds une figure humaine. Cyriadès à son côté, l'empereur à genoux, les mains tendues. A côté de celui-ci on voit deux personnages, dont un porte le bonnet haut iranien, et l'autre tend au roi un anneau ou une couronne. Une figure de Nicé plane au-dessus. Derrière ce groupe voilà quelques Romains vêtus de toges et des hommes qui amènent un cheval et un éléphant; un autre porte une coupe sur la tête. Ces figures-ci occupent la partie droite du troisième rang. Les deux rangs supérieurs de la même partie montrent des hommes vêtus de blouses qui leur descendent jusqu'aux genoux et en culottes descendant jusqu'aux chevilles; ils apportent des coupes, des couronnes, un sac, probablement rempli d'argent, deux lions enchaînés etc. Dans le rang inférieur d'autres objets qui font partie du butin sont apportés, entre autres un étendard romain. Le char de guerre de l'empereur, tiré par deux chevaux, ferme la marche. Les quatre rangs de la moitié gauche du relief représentant la chevalerie iranienne. La plupart des hommes portent le haut bonnet cylindrique, arrondi en haut. Les cinq cavaliers qui se tiennent immédiatement derrière le roi, dans le troisième rang, ont la même chevelure en boucles frisées que le roi; ce sont probablement des princes de la maison royale. Deux d'entre eux portent des bonnets ou des casques pointus dont le sommet est tourné en avant. Tous les chevaliers des deux rangs supérieurs se tiennent dans la pose respectueuse, l'index de la main droite tendu en avant[2] (Fig. 15).

[1] Dieulafoy, pl. 20; Andreas et Stolze, Persepolis, pl. 143; Sarre-Herzfeld, pl. 45 et p. 223.

[2] Flandin et Coste, I, pl. 53; Sarre-Herzfeld, pl. 43 et p. 220 sq.; la moitié droite du relief est reproduit chez Dieulafoy, V, pl. 19.

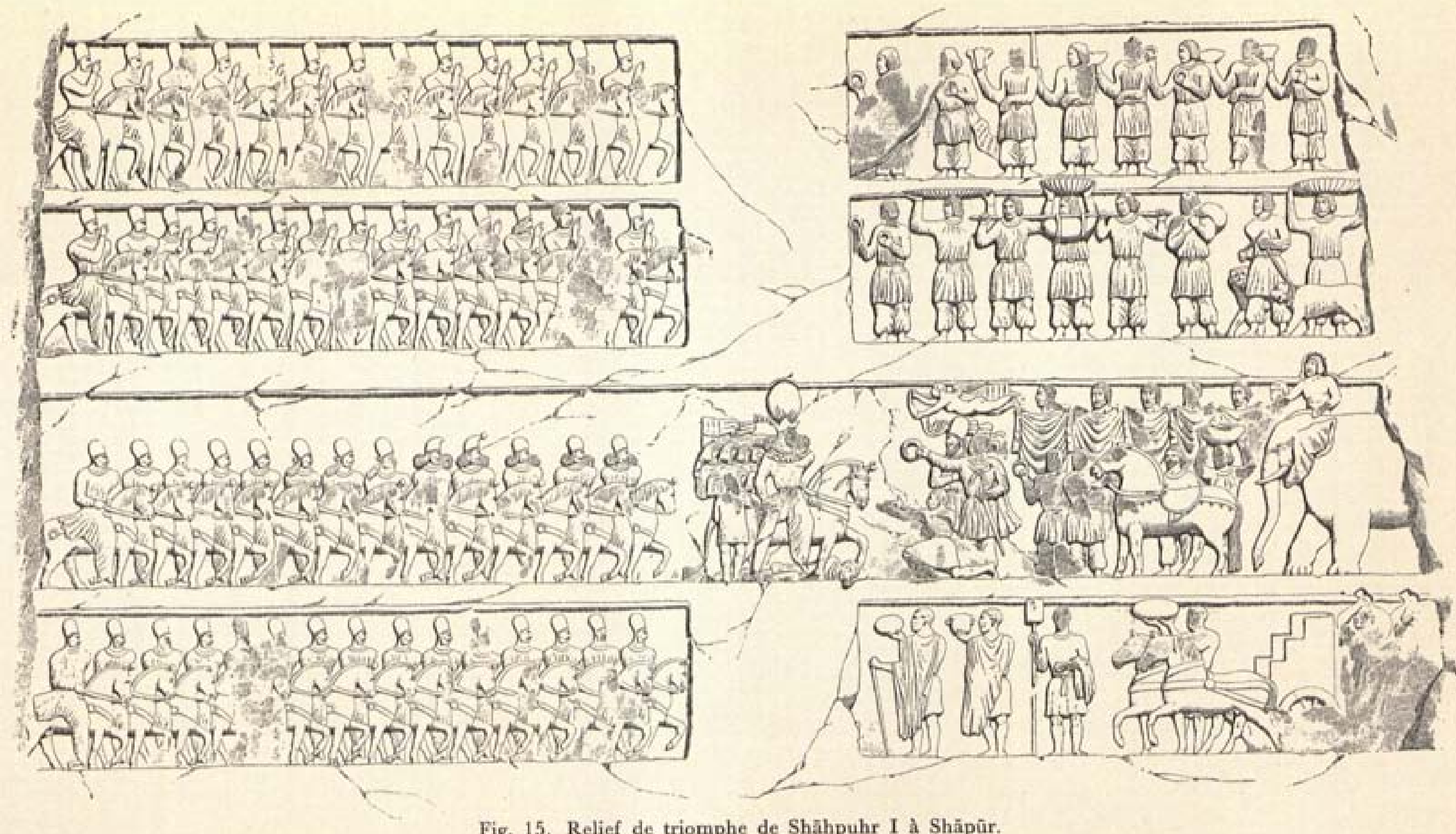


Fig. 15. Relief de triomphe de Shāhpuhr I à Shāpūr.
(D'après Flandin et Coste).

Quelque temps après la capture de Valérien, Shāhpuhr subit une défaite de la main d'un adversaire méprisé. Odheinat, chef arabe qui régnait sur la ville de Palmyre dans le désert syrien, centre important du commerce entre l'orient et l'occident, avait été offensé par le grand roi, et lorsque celui-ci était sur le chemin du retour après avoir ravagé la Syrie et la Cappadoce, Odheinat réunit ses forces aux troupes romaines et se jeta sur l'armée iranienne, qui fut forcée de se retirer au-delà de l'Euphrate, après avoir subi des pertes considérables. Odheinat s'em-



Fig. 16. Monnaie de Vahrām I.
(Musée National de Copenhague).

para alors de Carrhae et de Nisibe et domina la Syrie et la plupart des pays romains de l'Asie antérieure comme vassal presque indépendant de Rome, ayant reçu de l'empereur Galiénus le titre d'Imperator. Les Iraniens continuèrent sans succès la guerre contre Palmyre jusqu'en l'an 265. Lorsque Odheinat fut assassiné, sa veuve, Bath-Zebina ou Zeinab, appelée Zénobie par les auteurs romains, prit les rênes du gouvernement avec son fils Wahb-al-Lat comme corégent. Ce dernier, voulant se rendre tout à fait indépendant de l'empire romain, assuma en 271 le titre d'Augustus. Alors l'empereur Aurélien mena une armée forte contre Palmyre. La ville fut prise et détruite après une résistance héroïque organisée par Zénobie, et en 272 la reine, qui avait essayé en vain de se réfugier auprès des Iraniens, fut menée prisonnière à Rome. Des ruines imposantes témoignent de la magnificence de ce royaume éphémère[1].

Shāhpuhr mourut en l'an 272. Il existe une gemme magni-

[1] Voir H. Ingholt, Studier over palmyrensk Skulptur, Copenhague 1928.

fique en style gréco-romaine qui porte l'inscription pehlvie de Shāhpuhr (I), mais le portrait est une œuvre grecque plus ancienne, à laquelle Shāhpuhr a fait graver son nom[1].

Nous ne savons presque rien sur les événements politiques des



Fig. 17. Relief d'investiture de Vahrām I.
(Sarre, Die Kunst des alten Persien).

règnes d'Hormizd I (272—73) et de Vahrām I (273—76), fils de Shāhpuhr I tous les deux.

Un relief, gravé au rocher de Shāpūr représente Vahrām I[2]

[1] Sarre, Die Kunst des alten Persien, p. 54; Herzfeld, Paikuli, p. 74.

[2] Le relief porte une inscription de Narsē; aussi M. Sarre l'a-t-il attribué d'abord (Felsreliefs, p. 215 sq.) à ce roi, mais dans son livre plus récent, Die Kunst des alten Persien (p. 40), il y voit l'œuvre de Vahrām I. M. Herzfeld (Paikuli, p. 173) a démontré, par le style du monument et par les attributs du roi, que Narsē a fait inscrire faussement son nom sur le relief de son frère aîné. Le fait paraît indubitable, car la couronne du roi est celle que porte Vahrām I sur les monnaies et diffère de celle de Narsē.

recevant son investiture de la main du dieu Ōhrmazd. Le roi porte une couronne à dents pointues sur lesquelles la boule d'étoffe semble reposer. Le roi et le dieu, qui porte la couronne murale, sont à cheval, et le premier reçoit l'anneau que lui tend Ōhrmazd. Comme œuvre d'art ce relief surpasse toutes les représentations de la période précédente. La disproportion entre le cheval et le cavalier a presque disparu, dit M. Sarre; « avec un sentiment fin qu'on y observe pour la première fois, les chevaux sont rendus dans leur tenue et leur mouvement, les muscles et les tendons des pieds étant particulièrement marqués ». Bien qu'étant toujours sous la contrainte de la tradition quant à la représentation du roi, l'artiste a su mettre de l'expression dans la tenue et le visage de Vahrām. « Le désir du prince de saisir le symbole de la royauté que lui tend le dieu, est rendu en toute conscience » (Fig. 17)[1].

La guerre avec Rome recommença sous Vahrām II (276—93), fils de Vahrām I. L'empereur Carus pénétra jusqu'à Ctésiphon, mais par suite de la mort subite de l'empereur, les Romains se retirèrent, et en l'an 283 une paix fut conclue, par laquelle Rome obtint la possession de l'Arménie et de la Mésopotamie. La cession de ces deux provinces de la part du grand roi à un moment où l'ennemi était affaibli avait de bonnes causes: un soulèvement dangereux avait en lieu dans l'est.

Les monnaies dites « scytho-sassanides », frappées par les vice-rois de la partie orientale de l'empire iranien (le Khorassan)[2] nous informent que, jusqu'au temps de Vahrām II, cette grande province était toujours gouvernée par un prince royal, qui portait le titre de *Kūshānshāh*. Ainsi Pērōz, frère de Shāhpuhr I[3] s'appelle sur ses monnaies « le grand Kūshānshāh ». Puis, après l'an 252, Shāhpuhr I nomma son fils Hormizd (plus tard Hormizd I) gouverneur du Khorassan avec le titre plus pompeux de « grand roi des rois des Kūshāns ». Vahrām I et Vahrām II ont eu le même haut emploi avant d'arriver au trône de l'Iran. Sous

[1] Sarre-Herzfeld, Felsreliefs, pl. 41 et p. 215 sq.; Sarre, Die Kunst des alten Persien, pl. 78.

[2] Voir p. 132—33.

[3] Comp. p. 190—91.

Vahrām II, son frère Hormizd était gouverneur du Khorassan. Or, pendant la guerre avec Rome, ce Hormizd s'insurgea et essaya de créer pour lui-même, avec l'aide des Saces, des Kūshāns et des Gèles, un empire indépendant dans l'est. C'est pour cela que Vahrām II se hâta de finir la guerre pour jeter en campagne toutes ses forces contre son frère rebelle. La révolte fut étouffée, la Sacastène assujettie, et le prince désigné Vahrām



Fig. 18. Monnaie de Vahrām II.
(Musée National de Copenhague).

(plus tard Vahrām III) eut le titre de *Saghānshāh,* « roi des Saces ». C'est que, comme dit M. Herzfeld, le prince destiné au trône de l'Iran était toujours nommé gouverneur de la province la plus importante ou de celle conquise la dernière[1].

Vahrām II a laissé des reliefs intéressants au point de vue archéologique. A Naqsh-e-Rostam, à côté du relief d'investiture d'Ardashēr I, Vahrām a fait exécuter un relief de dimensions un peu plus petites, où il se présente à pied au centre de sa famille, car ce roi aimait se faire représenter comme père de famille: ses monnaies le montrent de profil, lui et la reine, et devant eux, le visage tourné contre eux, on voit le visage enfantin d'un petit prince; le roi porte une couronne ornée de la boule traditionnelle et d'une paire d'ailes d'aigle, tandis que la coiffure de la reine et celle du prince ont la forme de têtes d'animaux (Fig. 18). Au relief de Naqsh-e-Rostam[2], le roi occupe la place centrale, la chevelure et la barbe arrangées d'après la mode ordinaire des rois sassanides,

[1] Herzfeld, Paikuli, p. 42 sqq., New Light on Persian History from Pahlavi Inscriptions (J. Cama Or. Inst., no. 7, p. 110—111), et Kushano-Sasanian Coins (Memoirs of the Archeolog. Survey of India, No. 38).

[2] Voir fig. 2, à droite (p. 86).

la couronne ailée sur la tête, les deux mains appuyées sur la poignée de l'épée longue et droite. Devant lui, à gauche, le visage tourné contre lui, trois personnages, dont les traits ne se distinguent que vaguement, sont représentés. M. Sarre croit reconnaître

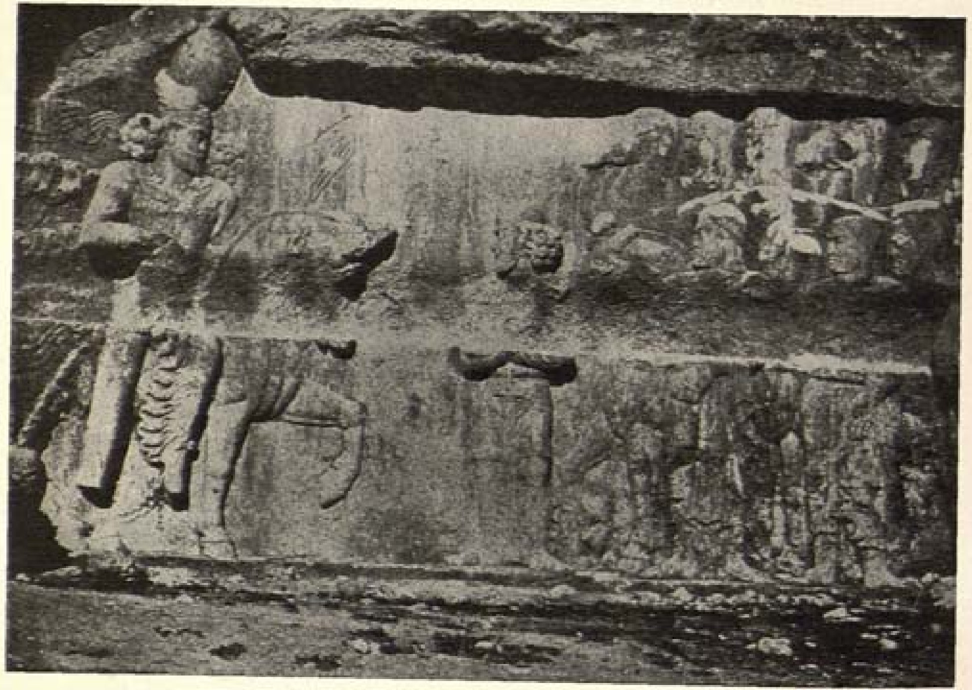


Fig. 19. Relief de triomphe de Vahrām II à Shāpūr.
(Sarre, Die Kunst des alten Persien).

dans le premier le prince Vahrām Saghānshāh et dans les deux autres, qui portent des casques en forme de têtes d'animaux, la reine et le jeune prince connu des monnaies. Derrière ces trois figures on voit un personnage imberbe en apparence, portant le bonnet haut des grands seigneurs, la main levée en signe d'hommage, et, comme le dernier dans le rang, un homme dont la chevelure et la tenue, n'ayant pas la main levée, montrent qu'il appartient à la famille royale Selon la supposition de M. Sarre, l'homme au bonnet haut serait le mōbadhān mōbadh et l'autre le prince Narsē, oncle du roi. Derrière le roi, occupant la moitié

droite du relief, trois grands seigneurs au bonnet haut se tiennent, la main droite levée[1].

Au rocher de Shāpūr, Vahrām II a fait graver une scène de triomphe. Rawlinson et Dieulafoy y ont vu le triomphe sur les Saces; M. Sarre, d'autre part, croit reconnaître dans les hommes à robe longue qu'on amène devant le roi, et qui semblent avoir la tête couverte d'une pièce d'étoffe attachée par un cordon (?), les représentants d'une tribu arabe réduite à la soumission. Vahrām, dont l'identité est prouvée par son casque ailé, est à cheval. La chevelure et la barbe ont la forme traditionnelle. Les rubans plissés attachés au casque flottent en l'air derrière lui. Un long carquois pend de sa ceinture. La boule oblongue se voit comme d'ordinaire devant les pieds de derrière du cheval. En face du roi, le général iranien se tient debout, les mains appuyées sur l'épée. La chevelure indique qu'il est de la famille royale. Il est suivi des chefs des ennemis vaincus. On distingue dans ce groupe un cheval et les têtes de deux chameaux[2] (Fig. 19).

Le relief de Naqsh-e-Rostam mentionné ci-dessus[3] (Fig. 11), qui représente un combat à cheval, est attribué par M. Herzfeld[4] à Vahrām II. Deux autres reliefs mal conservés, gravés également sur le rocher de Naqsh-e-Rostam, dans lesquels des scènes analogues sont figurées, appartiennent vraisemblablement à la même période[5]. Le motif du combat à cheval entre un roi sassanide et un Romain se retrouve sur une sardoine conservée à la Bibliothèque Nationale de Paris (Fig. 20), et il est probable que le roi figuré ici soit encore Vahrām II[6].

1 Dieulafoy, V, pl. 14; Sarre-Herzfeld, Felsreliefs, pl. 5 et p. 71 sqq.; Vasmer, Numismatic Chronicle, 5th Series, Vol. VIII, p. 286—288.

2 Dieulafoy, V, pl. 21; Sarre-Herzfeld, Felsreliefs, pl. 42 et p. 217 sqq.; Sarre, Die Kunst des alten Persien, pl. 79. — A. Barm-e-Dilak, à proximité de l'ancienne Pasargade, il y a, gravés dans le rocher, deux reliefs assez rongés par le temps. M. Sarre (Felsreliefs, pl. 32 et p. 187 sq.) croit y voir une scène d'investiture de Vahrām I ou de Vahrām II et de la reine.

3 P. 206.

4 Am Tor von Asien, p. 43—44.

5 Sarre-Herzfeld, Felsreliefs, pl. 8 et 51; comp. Sarre, Die Kunst des alten Persien, p. 41.

6 Babelon, Cat. des Camées de la Bibliothèque Nationale, no. 360; Sarre, Die Kunst des alten Persien, pl. 145.



Fig. 20. Combat à cheval, sardoine.
(Sarre, Die Kunst des alten Persien).

Après la mort de Vahrām II en l'an 293, son fils Vahrām III monta au trône, mais son règne ne dura que quatre mois. Le grand-oncle du jeune roi, Narsē, fils de Shāhpuhr I (Fig. 21),



Fig. 21. Monnaie de Narsē.
(Musée National de Copenhague).

se révolta contre lui et remporta la victoire. Voilà la situation qui fait le fond de la grande inscription de Narsē à Païkuli[1]. Il est possible que Vahrām III ait gardé le pouvoir après l'an 293 dans quelques parties de l'Iran oriental[2].

Narsē a fait graver la scène de son investiture divine sur le

[1] Voir ci-dessus, p. 46 et 47. M. Schaeder (Gnomon, IX, p. 344, note 1) trouve dans l'onomastique des premiers rois sassanides les indices, confirmés par le ton de l'inscription de Païkuli, de ce que le développement de la conscience nationale perse de la domination sassanide s'est achevé avec Narsē.

[2] Nœldeke, Ṭab., p. 416.

rocher de Naqsh-e-Rostam. C'est le motif bien connu: le roi recevant l'anneau à rubans, symbole du pouvoir royal, de la main d'une divinité, divinité féminine ici, dans laquelle M. Sarre veut



Fig. 22. Relief d'investiture de Narsē à Naqsh-e-Rostam. (Sarre, Die Kunst des alten Persien).

reconnaître Anāhitā. Le roi est habillé du costume collant ordinaire. La couronne, qui se retrouve sur quelques monnaies de Narsē, a la forme d'un bonnet bas à rayons verticaux, surmonté de la grande boule d'étoffe. La chevelure frisée qui tombe à grands flots sur ses épaules, la barbe pointue dont le bout est serré dans un anneau, les rubans flottant derrière la nuque, et le collier de perles, tout cela est représenté dans le style traditionnel. La déesse porte la couronne murale ouverte propre aux dieux et aux déesses

des reliefs sassanides, qui laisse voir les boucles frisées du sommet de la tête. Des tresses de cheveux tombent sur le cou et les épaules. La robe est accrochée par une agrafe ornée de rubans sur la poitrine au-dessous du collier de perles et par une ceinture à la taille. Entre le roi et la déesse on distingue une figure très abimée d'enfant, peut-être celle du fils de Narsē, le futur roi Hormizd II. Derrière le roi, un grand seigneur, dont le bonnet haut, à tête de



Fig. 23. Monnaie d'Hormizd II.
(Musée National de Copenhague).

cheval, porte une marque distinctive, est debout, la main levée dans la tenue respectueuse ordinaire[1] (Fig. 22).

Dans une guerre avec Rome, Narsē ne fut pas heureux. Le roi d'Arménie, Terdat, qui devait son trône à la protection de l'empereur, fut chassé, mais Galérius prit la direction de l'armée romaine et battit Narsē, dont la reine, Arsane, tomba aux mains des Romains. Narsē dut céder aux Romains cinq cantons de la Petite Arménie; Terdat rentra en possession de l'Arménie, et l'Ibérie (la Géorgie) reconnut la suzeraineté de l'empereur[2].

La paix conclue en 298 entre l'Iran et Rome dura environ quarante ans. Le règne d'Hormizd II, fils de Narsē (302—309 on 310), qui a gardé la réputation d'un prince doux et juste, fut suivi de luttes intestines. Ādhur-Narsē, un des fils d'Hormizd II avec sa première femme, prit la couronne, mais s'étant fait haïr des grands, il fut détrôné après quelques mois de règne. Un de ses frères fut aveuglé, un autre, Hormizd, fut mis en prison, mais

[1] Dieulafoy, V, pl. 16; Sarre-Herzfeld, Felsreliefs, pl. 9 et p. 84 sqq.; Sarre, Die Kunst des alten Persien, pl. 81.
[2] Voir Justi, GIPh., II, p. 520.

s'enfuit plus tard et trouva un refuge chez les Romains. Cependant, les magnats avaient fait roi un fils d'Hormizd II avec une autre femme, le prince Shāhpuhr, qui était alors un petit enfant[1].

Shāhpuhr II régna soixante-dix ans durant (309 ou 310—79)[2]. Pendant sa minorité, sa mère gouvernait conjointement avec les grands du royaume. Dans les sources orientales, il est ra-



Fig. 24. Monnaie de Shāhpūhr II.
(Musée National de Copenhague).

conté, comment Shāhpuhr enfant manifestait déjà un sens pratique et réformiste extraordinaire pour son âge. Une fois, dormant dans le palais royal de Ctésiphon, il fut éveillé par un grand bruit devant le palais. A ses questions sur la cause de ce vacarme on lui répondit que le bruit venait de la poussée de la foule sur le pont du Tigre où les hommes venant des deux directions se rencontraient. Aussitôt le jeune roi ordonna de faire construire un autre pont à côté, de sorte que le passage sur chaque pont ne se fît que dans une seule direction[3].

Nous ne savons rien de précis sur les événements des trente premières années du règne de Shāhpuhr II. Mais le fait qu'après avoir atteint l'âge de maturité il laissa écouler tant d'années avant de commencer la guerre de revanche contre les Romains nous porte à croire qu'il a eu des difficultés à surmonter à l'intérieur du royaume. Il est à supposer que ses premiers efforts ont eu pour

[1] Nœldeke, Ṭabarī, p. 51, n. 3. L'existence d'un autre Shāhpuhr, frère aîné de Shāhpuhr II, et surnommé *Saghānshāh*, est supposé par M. Herzfeld, d'après une inscription à Persépolis difficile à déchiffrer (Pers. I, Herzfeld, Paikuli, p. 121 et 50, et Archaeologische Mitteilungen aus Iran, IV, p. 2).

[2] 309—80 selon M. J. Heinrich Schmidt (Syria, 1934, p. 22).

[3] Ṭabarī, p. 837, Nœldeke, p. 54.

but de rogner les ailes aux shahrdārs et aux vāspuhrs devenus trop puissants pendant la régence. Les traditions de la période arsacide étaient encore dans le sang des grands seigneurs, et au moment où un roi peu énergique lâchait la bride à leurs ambitions, le danger de la prépondérance de la noblesse et de l'anarchie féodale était là. Le jeune roi a été occupé encore, probablement, de la défense des frontières contre les Arabes. Ṭabarī et d'autres auteurs orientaux mentionnent des expéditions victorieuses contre les tribus arabes, et l'occupation de Baḥraïn sur le littoral arabe du Golfe Persique date du temps de Shāhpuhr II[1].

Shāhpuhr était un roi de grande envergure, le digne successeur d'Ardashēr I, de Shāhpuhr I et de Vahrām II. Les Iraniens lui ont attribué le surnom d'« arracheur d'épaules », parce que, dit la tradition, dans sa guerre implacable contre les Arabes, il avait l'habitude de faire transpercer l'articulation scapulaire des prisonniers de guerre bédouins[2].

Ayant enfin affermi son pouvoir, Shāhpuhr prépara la guerre contre Rome. Dans l'empire romain, des événements importants avaient eu lieu. Constantin le Grand avait embrassé le christianisme. L'introduction de la religion chrétienne en Arménie, réalisée vers le même temps par Terdat et ses successeurs, avait pour conséquence une liaison plus étroite entre Rome et

[1] G. Rothstein, Die Dynastie der Laḫmiden, p. 131 sq.

[2] Les auteurs arabes, dont la relation remonte à des sources sassanides, rendent généralement le surnom en question par *ḏu'l-aktāf,* « l'homme aux épaules ». Nœldeke était d'avis que le surnom était à l'origine une épithète honorifique, « carré d'épaules », c.-à-d. celui qui supporte des fardeaux extraordinaires de gouvernement. Cependant, Ḥamza Isfahānī et les auteurs qui dépendent de lui ont donné le surnom dans la forme persane *hōbah-sumbā,* mot qui signifie exactement « celui qui transperce les épaules ». Nœldeke croit (Ṭabarī, p. 52, note 1) qu'il s'agit ici d'une réconstruction factice d'après la signification qu'on avait donnée à l'expression arabe ; mais le fait que le mot « épaule » est rendu par le vocable persan archaïque *hōbah* me fait supposer que la forme du nom donnée par Ḥamza est en effet une transcription du nom pehlvi, et que l'explication traditionnelle en est correcte. Ce n'est pas, d'ailleurs, la seule fois dans l'histoire sassanide qu'il soit question de cette punition barbare : Khusrō II, courroucé contre les astrologues, menace de leur faire arracher les épaules (Ṭabarī, p. 1012, Nœldeke, p. 307).

l'Arménie, et la réaction éphémère de l'empereur Julien l'Apostat contre le christianisme ne changea rien dans cette situation. Il y avait pourtant parmi la haute noblesse arménienne des factions qui cherchaient, dans l'intérêt de leurs ambitions personnelles, l'appui des Iraniens. L'Arménie était toujours déchirée par des luttes entre des factions de grands seigneurs; les assassinats de princes, les conspirations et les trahisons se succédaient, ce qui amenait, tour à tour, l'intervention de Rome et de l'Iran. L'Arménie restait le foyer des guerres irano-romaines.

Cette fois aussi, les luttes intestines de l'Arménie fournit à Shāhpuhr un prétexte pour recommencer la guerre, par laquelle il espérait reconquérir les territoires perdus par les défaites de Narsē. Il s'empara sans difficulté de l'Arménie, après quoi il se heurta, en Mésopotamie, contre les Romains. Constantin venait de mourir, et son successeur Constance II dirigea en personne les opérations de l'armée romaine[1]. La forteresse de Nisibe résista aux attaques réitérées des Perses, et les Romains gagnèrent une bataille à Singare, mais la victoire fut suivie de plusieurs défaites. Puis les opérations militaires à la frontière romaine furent suspendues pendant quelques années, et Shāhpuhr profita de cette accalmie pour refouler les Chionites et d'autres peuples barbares qui envahissaient les pays du nord-est. Il finit par conclure une alliance avec les Chionites et les Saces de la Sacastène[2].

En l'an 356, Musonianus, préfet du prétoire romain, adressa au marzbān iranien Tahm-Shāhpuhr une proposition de paix, que celui-ci fit transmettre au roi. Shāhpuhr, qui venait de pacifier la frontière orientale, envoya un ambassadeur à l'empereur Constance avec des présents et une lettre enveloppée en toile blanche[3], dans laquelle Shāhpuhr, roi des rois, compagnon des

[1] Voir P. Peeters, L'intervention politique de Constance II dans la Grande Arménie, en 338, Extr. des Bull. de la Classe des Lettres de l'Acad. Royale de Belgique, 5e série, t. XVII (1931).

[2] Marquart, Ērānšahr, pp. 36 et 50. [*Se*]*gestanis* pour *Gelanis*, dans le passage Ammien XVII. 5. 1, est une émendation de Marquart. Il paraît que la Sacastène s'est rendue indépendante pendant la minorité de Shāhpuhr.

[3] Themistias, Orat. 13 in laudem Constantii, voir l'édition de Valésius de l'œuvre d'Ammien Marcellin, Annotationes, p. 138.

étoiles, frère du soleil et de la lune, saluait son frère, le César Constance, constatant avec satisfaction que l'empereur, désabusé par l'expérience, était rentré dans la bonne voie. Ses ancêtres à lui, Shāhpuhr, avaient étendu leur domination jusqu'au fleuve Strymon et aux frontières de la Macédoine, et lui-même, qui (cela soit dit sans orgueil) surpassait par l'éclat et le nombre des vertus insignes les anciens rois, avait le devoir de reprendre l'Arménie et la Mésopotamie, qui avaient été arrachées par la fraude à son grand-père. « Nous n'admettrons jamais l'opinion que vous voulez autoriser dans votre insolence, à savoir que tout succès de guerre est digne d'éloges sans qu'il fasse aucune différence qu'il soit l'effet de la valeur ou d'une ruse frauduleuse ». Comme les médecins brûlent quelquefois et amputent des membres, afin que l'on soit à même de se servir librement des autres, de la même manière l'empereur devait céder un petit territoire, qui n'avait été qu'une source d'ennui et de carnage, afin de régner tranquillement sur tout le reste. Si les ambassadeurs iraniens retournaient sans avoir rien obtenu, le grand roi, après le repos de l'hiver, marcherait contre l'empereur avec toutes ses forces militaires.

La réponse de « Constance, vainqueur par terre et par mer, toujours Auguste » à « son frère, le roi Shāhpuhr », était un refus net, accompagné de reproches sévères dirigés contre la cupidité démesurée et toujours croissante du roi. Si les Romains aimaient mieux, parfois, se défendre que de prendre l'offensive, ce n'était pas par lâcheté, mais par modération, et si les Romains avaient eu de temps en temps le dessous dans quelque bataille, le résultat définitif de la guerre n'avait jamais tourné à leur détriment.

Les deux lettres, telles qu'elles se lisent chez Ammien (XVII. 5. 3—14), portent l'empreinte du style particulier de cet auteur. Selon l'habitude des auteurs anciens, Ammien les a rendu très librement; mais qu'il en ait connu le texte original, c'est ce que nous pouvons inférer des titres que Shāhpuhr s'attribue à lui-même: « Shāhpuhr, roi des rois, compagnon des étoiles, frère du soleil et de la lune ». Si la titulature n'est pas rendue, peut-être, avec une exactitude scrupuleuse, elle correspond pourtant assez bien à la titulature officielle de Shāhpuhr I dans l'inscription

d'Ḥādjīābād: « L'adorateur de Mazdāh, le dieu, Shāhpuhr, roi des rois de l'Iran et du Non-Iran, descendant des dieux », et aux titres que le grand roi se donnait dans les lettres officielles aux autorités arméniennes: « le plus glorieux (ou le plus brave) des adorateurs d'Ōhrmazd, élevé aussi haut que le soleil, roi des rois », ou « le plus glorieux des héros, roi des rois de l'Iran et du Non-Iran »[1].

Shāhpuhr commença la guerre par une attaque contre la forteresse d'Amida, le Diarbekr moderne, qui fut prise après une résistance héroïque. Ce fut en l'an 359. Deux ans plus tard, Julien fut seul empereur à la mort de Constance. Il conduisit en personne les armées romaines contre les Iraniens. Parmi ses généraux était Hormizd, le prince iranien exilé, frère du roi; il espérait être placé sur le trône de l'Iran par les Romains. L'empereur avait en outre un allié dans le roi d'Arménie, Arshak (Arsace) III, qui avait fait mourir son parent Gnēl et épousé Pharandzem, la veuve de celui-ci, femme des plus intrigantes. Les forces romaines et alliées s'avancèrent vers Ctésiphon, mais furent arrêtées par une forte armée iranienne commandée par un général de la famille des Mihrān, et pendant les combats qui s'ensuivirent, Julien fut tué en l'an 363. Son successeur Jovien ramena l'armée romaine au-delà de la frontière, et par la paix qui fut conclue bientôt pour un espace de temps de trente ans, les Iraniens gagnèrent Nisibe et Singare et les cantons contestés de la Petite Arménie. L'empereur s'engagea en outre à ne pas soutenir Arshak, qui fut détroné dans la suite après une insurrection d'un groupe de princes arméniens et mené prisonnier en Iran, où il se suicida plus tard. Pharandzem, forcée de se rendre après avoir résisté longtemps dans la forteresse d'Artagers, fut aussi transportée en Iran et tuée. Les pays caucasiens d'Ibérie et d'Albanie avaient été soustraits, par les conditions de la paix, à la suzeraineté de Rome et mis sous la tutelle de l'Iran, mais il semble que les Romains aient pris l'engagement plus ou moins

[1] Patkanian, JA. 1866, I, p. 116.

formel de contribuer comme auparavant à l'entretien des « portes caspiennes » au défilé de Darial, qui protégeaient les pays du sud du Caucase contre les incursions des peuples barbares[1].

L'empereur Valens essaya par deux fois d'instituer roi en Arménie sous la protection des Romains le prince Pap, fils d'Arshak. La première fois, Pap fut chassé par Shāhpuhr, occupé en même temps d'une guerre contre les Kūshāns[2]. La seconde fois, les Iraniens furent battus par le général arménien Mushel, qui, ayant réduit à l'obéissance Arzanène et les autres provinces insurgées[3], opérait de commun avec les troupes romaines et s'était associé avec le catholicos arménien Nersèh (Narsē), et qui, selon la relation de Faustus de Byzance, écorchait les prisonniers iraniens et envoyait leurs peaux empaillées à Pap. Celui-ci fit empoisonner plus tard son mentor importun Nersèh, mais lui-même fut rendu suspect, par des intrigants arméniens, aux yeux de Valens et finit par être tué à l'instigation de l'empereur. Après cela, des pourparlers eurent lieu entre les Romains et l'Iran, représenté par un noble de la maison des Sūrēn. Valens céda de nouveau au roi d'Iran le droit de disposer sur le trône de l'Arménie. Les Romains, néanmoins, instituèrent roi le prince arménien Va-

[1] Marquart, Ērānšahr, pp. 95 et 103. *Darial* est une forme raccourcie de *Dar i Alān*, « la porte contre les Alains ». Comp. P. Peeters dans les Analecta Bollandiana, t. LII (1934), p. 35.

[2] Ce sont probablement les Chionites de la Bactriane que Faustus de Byzance désigne ici par le nom de Kūshān (Marquart, Ērānšahr, p. 50).

[3] Dans la muraille de la ville de Farkīn (Mayafariqīn, Martyropolis, le nom plus récent de Tigranokerta, chef-lieu d'Arzanène, voir Lehmann-Haupt, Arménien, I, chap. 13), il se trouve des carreaux de pierre portant une inscription grecque. Les carreaux ont été déplacés, et il en manque plusieurs. M. Lehmann-Haupt (l. c., p. 410 sqq.) a essayé de reconstruire l'inscription, qui, ayant été gravée sur l'ordre d'un roi arménien, raconte la reprise de Tigranokerta après une insurrection, et démontre qu'il s'agit des événements en question, et que Pap est l'auteur de l'inscription. A une distance de deux heures et demie de marche de Farkin, M. Lehmann-Haupt a trouvé, gravé dans le rocher sur lequel est bâtie la forteresse kurde de Boshāt, un relief présentant un roi sassanide à cheval, le visage tourné à droite, et un homme à pied debout derrière la queue du cheval. D'après la supposition de l'auteur, soutenue par une tradition locale, le chevalier serait Shāhpuhr II, et le relief symboliserait la victoire remportée par ce roi sur Arshak, père de Pap, quelques années auparavant (l. c., p. 419—20).

razdat, mais lui aussi se brouilla avec Rome et fut détrôné. Alors deux princes mineurs, fils de Pap, eurent le pouvoir royal, et comme le régent, le Mamiconien Manuel, frère de Mushel, qui avait été tué par Varazdat, et ami des Iraniens, demanda l'aide du grand roi contre une intervention imminente de la part des Romains, Shāhpuhr profita de l'occasion pour envoyer dans l'Arménie une armée conduite par Sūrēn, qui fut nommé marzbān de l'Arménie[1]. Shāhpuhr mourut immédiatement après.

* *
*

Voilà dans les grands traits les événements de la guerre de quarante ans de Shāhpuhr II avec Rome. Aucune main d'artiste n'a gravé sur les rochers de l'Iran des scènes de cette lutte entre les deux grandes puissances du monde antique[2]. Mais la littérature romaine nous en a transmis une relation vivante de la main d'un personnage qui a pris une part active à la guerre, et qui a été témoin oculaire de quelques-uns de ses principaux événements. Nous parlons d'Ammien Marcellin, officier romain d'origine grecque, soldat intrépide d'un esprit cultivé et narrateur de premier ordre malgré son langage maniéré. La description qu'il donne des combats qui aboutirent à la prise d'Amida par les Iraniens en l'an 359 est d'une perspicuité qui ne peut être surpassée.

Dans la province arménienne de Corduène il y avait un gouverneur iranien qui portait le nom romain de Jovinien. Ayant été, dans sa jeunesse, comme otage, en Syrie, il avait appris à aimer la civilisation romaine, et c'était pendant cette période, sans doute, qu'il avait pris un nom romain. En tout cas, il gardait en secret

[1] En résumant ici l'histoire très embrouillée des relations de l'Arménie avec l'Iran et l'empire romain, je suis dans les grands traits la relation de Justi (GIPh. II, p. 524 sqq.), qui a utilisé toutes les sources arméniennes, romaines et byzantines. Comp. Marquart, Untersuchungen zur Geschichte von Eran, I, p. 44 sqq. du tirage à part.

[2] Le relief de Boshāt mentionné dans une note précédente se trouve sur l'ancien territoire arménien.

des sympathies romaines. C'est à lui qu'Ammien fut député avec un centurion de confiance pour avoir des nouvelles sur les mouvements de l'armée iranienne. Jovinien lui donna un guide qui connaissait les lieux, et étant grimpé sur les hauteurs d'une chaîne de montagnes, les guetteurs virent, au troisième jour, dès que le soleil s'était levé, tout le terrain des environs couvert de troupes innombrables, le roi d'Iran en tête, revêtu de vêtements brillants, et à sa gauche Grumbatès, le nouveau roi des Chionites, homme d'âge moyen, faible de corps, mais d'un esprit élevé et qui s'était signalé par plusieurs victoires. A la droite de Shāhpuhr se tenait le roi des Albans, égal à Grumbatès en rang et non moins célèbre. Derrière eux venaient plusieurs généraux distingués et enfin la masse de l'armée composée des meilleures troupes des nations voisins. Ayant vu l'armée iranienne traverser le fleuve de Zāb sur un pont de bateaux, Ammien retourna vers Jovinien, et, après s'être reposé, il rebroussa chemin à travers les montagnes pour se rejoindre à l'armée romaine. Les Romains, alors, se préparèrent au combat et brûlèrent le blé des champs. Les Iraniens passèrent rapidement par devant Nisibe et continuèrent leur chemin, suivant les vallées fécondes au pied des montagnes en évitant le terrain brûlé. Les troupes romaines, d'autre part, s'avancèrent à marches forcées vers Samosate, capitale de la Commagène, pour y traverser le fleuve. Par suite de la lâcheté et de la négligence de deux escadrons romains, les généraux iraniens Tahm-Shāhpuhr et Nakhvadhār[1] avaient réussi à s'approcher avec mille hommes et à se mettre en embuscade derrière les hauteurs des environs d'Amida. Ici eut lieu la rencontre que décrit Ammien dans les termes suivants:

« Étant en marche à la faible lueur de l'aube naissante pour nous rendre à Samosate, comme j'ai dit, nous aperçûmes du haut d'une colline l'éclat des armes. Aussitôt on entendit des cris annonçant que l'ennemi était là, et l'on donna le signe ordinaire pour nous avertir de nous tenir prêts au combat. Nous nous sommes arrêtés en resserrant les rangs, mais il ne nous semblait pru-

[1] Voir p. 19, note 4.

dent ni de prendre la fuite à ce moment, les ennemis qui allaient nous poursuivre étant déjà en vue, ni de commencer un combat, qui devait nous exposer à une mort certaine, contre un ennemi qui nous était supérieur tant pour la cavalerie que pour l'infanterie. Enfin, voyant que le combat était inévitable et étant indécis sur ce qu'il fallait faire, quelques-uns de nos gens, qui s'étaient trop imprudemment avancés, furent tués. Alors les deux armées s'approchèrent l'une de l'autre ».

« ...... Sur ces entrefaites une demi-heure s'était écoulée. Alors notre arrière-garde, qui était placée au sommet de la colline, cria, qu'on distinguait sur nos derrières une nouvelle troupe de cavaliers cuirassés, qui s'approchait à toute vitesse. Comme toujours dans de tels moments dangereux, personne ne savait de quel côté il devait se porter, et voilà toute la foule immense qui nous pressait. Ainsi, en nous dispersant, nous nous sommes enfui, chacun dans la direction où il pensait trouver salut le plus facilement. Mais en essayant, chacun pour lui, d'éviter le péril imminent, nous ne pouvions pas éviter d'être engagés dans un combat avec les éclaireurs de l'ennemi. A ce moment, personne ne pensant plus à sauver la vie, nous nous défendîmes de toutes nos forces, et nous fûmes refoulés aux bords escarpés du Tigre. Ici quelques-uns furent précipités, mais, enchevêtrés dans leurs armes, ils restèrent enfoncés dans les endroits bas du fleuve. D'autres furent engloutis par les tournants profonds de l'eau et se noyèrent ; d'autres encore se dressèrent contre l'ennemi et combattirent avec des chances variées, et il y en avait qui, terrifiés par les masses épaisses des troupes, essayèrent d'atteindre les défilés les plus proches du mont Taurus ».

« ...... Moi-même, séparé de mes camarades, je délibérais quel parti prendre, lorsque Vérennien, officier des gardes, s'approcha de moi, ayant une flèche enfoncée dans la cuisse. Essayant, sur les instances de mon camarade, de l'emmener avec moi, je vis les Perses qui m'environnaient de toutes parts. Alors j'essayai de me glisser en toute hâte vers la ville (c.-à-d. Amida), qui était située assez haut du côté où nous étions attaqués, et n'était accessible que par un seul chemin très étroit qui avait été

rendu encore plus étroit par un moulin bâti au milieu de la hauteur afin de barrer tous les sentiers de traverse. Ici, mêlés avec les Perses, qui avaient grimpé la hauteur au même instant que nous, il nous fallait rester immobiles, jusqu'au soleil levant, dans une telle poussée que même les corps des mourants étaient tenus debout par la foule pressée et ne trouvaient pas assez de place pour tomber à terre. Ainsi, juste devant moi, un soldat, qui avait eu la tête fendue en deux par un coup d'épée énorme, était tellement pressé de toutes parts, qu'il demeurait immobile comme un pieu. Des balistes de toutes sortes, placées au haut des remparts, il tomba une grêle de dards, mais nous étions si près des murs qu'ils ne pouvaient pas nous faire de mal. Enfin, je me sauvai par une fausse porte et j'y trouvai une grande foule de gens des deux sexes qui étaient accourus du voisinage. Car il se trouvait que la foire annuelle ordinaire, tenue dans le faubourg pendant ces jours-là, avait rassemblé une grande multitude de villageois. Tous criaient et hurlaient à qui mieux mieux ; quelques-uns pleuraient ceux qu'ils avaient perdus, d'autres étaient blessés à mort, et beaucoup en appelaient des amis qu'ils ne trouvaient pas dans le désordre »[1].

Cependant, Shāhpuhr arrive lui-même devant Amida avec le gros de l'armée perse.

« Aux premiers rayons de l'aurore on vit alors tous les environs, aussi loin qu'on portait la vue, resplendissant de l'éclat des armées, et la cavalerie bardée de fer qui remplissait les plaines et les collines. Le roi lui-même dépassait en hauteur tous les autres, précédant à cheval toute l'armée et portant en guise de diadème une tête de bélier dorée incrustée de pierres précieuses. L'éclat de son apparition était relevé par le nombre des grands seigneurs qui l'accompagnaient et la suite composée des nations les plus diverses. Certainement il essayerait d'amener les défenseurs de la ville à se rendre volontairement, parce que, selon le conseil d'Antonius[2], il devait se hâter de marcher ailleurs. Mais la divinité céleste, afin de réunir toutes les souffrances de tout

[1] XVIII. 8.
[2] Tranfuge romain.

l'empire romain dans un espace étroit, l'avait rendu immensément plein de confiance en lui-même et lui avait suggéré l'idée qu'aussitôt qu'il se présentât, les assiégés consternés viendraient implorer sa grâce. Accompagné de la garde royale, il alla à cheval vers les portes. Mais comme avec trop d'assurance il s'approchait tellement qu'on pouvait même distinguer les traits de son visage, il fut, à cause de ses ornements voyants, le but de toutes les flèches et de tous les dards, et il aurait succombé, si le nuage de poussière ne l'avait dérobé à la vue des tireurs. Ainsi il s'en tira sain et sauf, ayant seulement la robe déchirée par un dard, et sauva la vie pour causer dans la suite la mort de milliers d'hommes. Furieux, comme si nous nous étions rendus coupables d'un sacrilège, il disait qu'on avait osé outrager, en sa personne, le maître de tant de rois et de peuples, et fit avec un zèle extrême toutes les préparations pour détruire la ville. Mais les généraux les plus distingués l'ayant conjuré de ne s'écarter de sa glorieuse entreprise, et les autres grands seigneurs le calmant aussi par des observations amicales, il résolut de sommer, le lendemain, la garnison de se rendre ».

« Aussi, au point du jour, Grumbatès, roi des Chionites, qui, plein de confiance, s'était chargé de cette commission, avança jusqu'aux murailles accompagné d'une troupe de cavaliers vigoureux. Mais un tireur habile, dès qu'il aperçut qu'il était à la portée du trait, fit jouer la baliste et transperça l'armure et la poitrine du fils de Grumbatès, qui était à cheval à côté de son père, un homme tout jeune qui surpassait tous les hommes de son âge en hauteur et en beauté de la taille. A sa mort, tous ses compatriotes se dispersèrent, mais sentant dans leurs cœurs que le corps ne devait pas être enlevé [par les Romains], ils retournèrent peu après et, par des cris stridents, ils excitèrent une foule de gens à prendre les armes. Par leur concours, un combat acharné s'engagea, et les flèches tombèrent comme une grêle de tous côtés. Enfin, après un combat meurtrier, qui durait jusqu'à la fin du jour, les ennemis réussirent à grand'peine, la nuit étant tombée, à retirer, sous la protection de l'obscurité, le cadavre à travers des monceaux de morts et des torrents de sang ...... »

« Cette mort plongea la maison royale dans le deuil, et tous les nobles furent frappés douloureusement, avec le père, de cette perte subite. Toutes les opérations militaires furent suspendues et on célébra, suivant la coutume de sa propre nation, la fête funèbre du jeune homme qui avait été digne d'honneur par sa naissance et qui avait été en outre très aimé. Dans son armure ordinaire il fut porté et mis sur un grand tréteau élevé, et autour de lui on plaça dix lits portant des images de personnes mortes si bien imitées qu'ils ressemblaient parfaitement à des cadavres ensevelis. Les hommes passèrent sept jours entiers au festin, célébrant par chambrées et compagnies le deuil du jeune prince en dansant et en chantant une sorte de chant funèbre. Et les femmes se frappèrent pitoyablement la poitrine et déplorèrent avec les gémissements usités en pareilles occasions l'espoir du peuple rompu dans la première jeunesse ...... »

« Aussitôt que le corps eut été brûlé et les os mis dans une urne d'argent afin d'être ensevelis, d'après la résolution du père, dans le sol de la patrie[1], un grand conseil de guerre fut tenu, dans lequel on s'accordait à porter aux manes du jeune homme tué un holocauste en réduisant la ville en cendre; car Grumbatès ne voulait pas abandonner la place avant d'avoir vengé l'ombre de son enfant unique. Il fut permis aux soldats de se reposer pendant deux jours, et l'on n'envoya que les détachements nécessaires pour détruire les champs fertiles et cultivés qui étaient sans défense comme aux temps de paix. Puis la ville fut cernée par un rang quintuple de boucliers. A la pointe du troisième jour, les cavaliers aux armures brillantes se répandirent sur tout l'espace que la vue pouvait embrasser, et les rangs marchèrent à pas lents vers la place que le tirage au sort leur avait assignée. Les Perses occupèrent tout le tour des murailles. Le côté est, là où le jeune homme avait été tué pour notre malheur, fut la place des Chionites. Les Vertes eurent le côté sud. Les Albans gardèrent le côté nord, et

[1] On voit de ce passage que les Chionites n'étaient pas des zoroastriens, car la crémation et l'inhumation étaient également contraire aux préceptes de la religion zoroastrienne (voir p. 33).

devant la porte occidentale se rangèrent les Ségestaniens[1], qui n'ont pas d'égaux en fougue guerrière. Avec ces derniers étaient des rangs de grands éléphants, hideux à voir, la peau couverte de plis, lesquels s'avançaient lentement, montés par des hommes armés. C'est, je l'ai dit souvent, la vue la plus terrible et épouvantable qu'on puisse imaginer ...... »

Le déploiement fini, les troupes de l'armée royale restent immobiles jusqu'au soir, puis se retirent dans le même ordre dans lequel ils sont venus. Puis, peu de temps avant la pointe du jour, ils entourent de nouveau la ville au bruit des clairons et commencent le combat. Mais la défense de la ville est menée avec force.

« Les pierres énormes, qui partirent de nos scorpions brisèrent la tête d'un nombre considérable d'ennemis; d'autres furent percés de flèches; d'autres encore frappés de dards, de sorte que les ennemis ne s'avançassent qu'avec difficulté à cause des monceaux de cadavres qui couvraient le sol. Quelques-uns, blessés, essayèrent en fuyant de rejoindre leurs camarades. Et il n'y avait pas moins de désolation et de massacres dans la ville, une nuée de flèches obscurcissant le ciel, et les machines dont les Perses s'étaient emparées en pillant Singare causant beaucoup de blessures. Les assiégés ramassèrent toutes leurs forces et recommencèrent la lutte chaque fois qu'elle était interrompue; mais s'ils étaient blessés dans l'ardeur avec laquelle ils se défendaient, leur chute était pernicieuse, car en se renversant dans leur sang ils firent tomber ceux qui étaient à côté d'eux; et si, frappés par une flèche, ils étaient encore en vie, ils criaient pour appeler des gens habiles à la retirer. Ainsi un épisode sanglant suivait l'autre tant que durait le jour, et même l'obscurité du soir ne calma pas l'ardeur des combattants, telle était l'obstination avec laquelle on luttait des deux côtés. Tandis que les gardes se tenaient sous les armes la nuit, les collines retentissaient des cris des deux camps, les nôtres glorifiant les mérites de l'empereur Constance dominateur de tout le monde, et les Perses exaltant Shāhpuhr, qu'ils appe-

[1] Les hommes de la Sacastène, les Saces.

laient *Shāhānshāh* (saansaan) et *Pērōz* (pirosen), ce qui veut dire « roi des rois » et « vainqueur dans les combats ».

Le combat recommencé dure tout le jour suivant, puis l'excès des pertes force les deux partis à suspendre les opérations pendant quelque temps. Mais dans la ville surpeuplée, qui contient outre sept légions romaines un grand nombre de réfugiés, environ vingt mille hommes tout compté, il n'est plus possible de faire enterrer les morts, et pour comble de malheur une peste se déclare. Cependant les Perses entourent la ville de gabions d'osier, élèvent des terrasses d'assaut et construisent de hautes tours garnies de fer sur le devant et établissent au sommet de chaque tour une baliste destinée à écarter ceux qui défendent les murs. Les assiégés entreprennent une série de sorties téméraires. Soixante-dix archers perses de la garde royale, conduits par un transfuge, occupent une tour au côté sud de la muraille, d'où, le matin, en agitant un manteau de pourpre, ils font signe de commencer l'attaque. Les soldats perses escaladent les échelles d'assaut. Les Romains, cependant, dirigent leurs balistes contre la tour et font voler les flèches de bois énormes qui percent quelquefois deux ennemis en même temps, et, la tour ayant été vite débarrassée d'ennemis, la défense se concentre sur les murailles et est conduite avec un tel succès que les Vertes placés au côté sud sont dispersés. Sur ces entrefaites, quelques places fortifiées des environs sont prises par les ennemis, pillées et brûlées, d'où des milliers de personnes sont entraînées, entre elles des vieillards et des femmes, qui, ne pouvant plus marcher, sont laissés en chemin, les mollets ou les os des pieds coupés. Furieux en voyant les files des déportés, des soldats gaulois font une sortie désespérée et répandent la mort et la terreur dans l'armée perse. Enfin les Perses, ayant perfectionné leurs travaux de siège, commencent la dernière attaque violente contre la ville. Le premier jour le combat reste sans résultat. Le jour suivant, les Perses s'avancent de nouveau avec leurs éléphants. Les Romains font sauter les tours de siège et brisent les balistes avec des pierres lancées des scorpions et repoussent les éléphants au moyen de brandons. Ici nous continuons le récit dans les termes de notre auteur :

« Enfin les appareils de siège furent incendiés, mais cela n'amena pas de pause dans le combat. Car le roi des Perses lui-même, qui n'est pas obligé de prendre part aux batailles, était tellement enragé à cause de tout cet orage de malheurs qu'il fit une chose sans exemple jusqu'alors: il se jeta comme un simple soldat dans la mêlée, là où les rangs étaient le plus épais. Mais comme il se distinguait facilement, même par ceux qui étaient plus loin, par la multitude des gens qui le couvraient, un grand nombre de dards furent dirigés contre lui. Beaucoup de ses gens tombèrent, mais lui-même, s'étant retiré, courut d'un rang à l'autre, et cela jusqu'à la fin du jour, sans s'effrayer de la vue terrible des morts et des blessés. Alors seulement il permit à l'armée de se reposer quelque temps ».

« La nuit interrompit le combat, il est vrai; mais à peine le soleil s'était-il levé que le roi, frémissant de colère et de rage, et sans égard pour les exigences de l'humanité, ranima de nouveau ses troupes au combat contre nous, afin d'atteindre le but de ses désirs. Les instruments de siège, comme nous avons dit, avaient été détruits par le feu, et comme l'attaque contre nous était dirigée du haut des terrasses d'assaut qui étaient le plus près des murs, les nôtres, à l'intérieur, dressèrent également des terrasses, si bien et avec tant de zèle qu'il était possible de le faire, et résistèrent, dans cette position difficile, avec une force qui égalait parfaitement celle de l'ennemi ».

« La bataille sanglante demeura longtemps indécise, et personne ne laissait refroidir son ardeur pour la défense par peur de la mort. Le combat était à son comble, lorsque le sort des deux partis fut déterminé par un hasard inévitable, notre terrasse, à laquelle nous avions travaillé si longtemps, s'écroulant comme par un tremblement de terre. Ainsi l'espace libre entre le mur et la terrasse d'assaut des ennemis au-dehors fut comblé, comme si l'on y avait fait une chaussée ou jeté un pont, de sorte qu'il y eût un passage aux ennemis, où aucun obstacle ne leur était opposé. La plupart des soldats avaient été écrasés ou tellement accablés par l'éboulement qu'ils étaient mis hors d'état d'agir. On

accourut tout de même de tous côtés pour parer à ce danger imprévu, mais par cet empressement même on s'empêcha l'un l'autre d'avancer, tandis que le courage des ennemis s'accrût par leur succès. Par l'ordre du roi, toutes les forces militaires furent jetées en avant; l'on en vint à se battre des épées; le sang coula des deux côtés dans un carnage immense, et les fossés se remplirent de cadavres. Un chemin plus large s'ouvrit par là aux troupes ennemies, qui remplirent alors toute la ville; et ainsi tout espoir de défense ou de fuite nous était oté: les hommes armés et ceux qui étaient sans armes furent massacrés comme des bestiaux sans distinction de sexe ».

L'auteur termine ce récit en racontant les détails de sa fuite avantureuse qu'il met en œuvre pendant l'obscurité de la nuit, accompagné de deux compatriotes. Ayant heureusement évité les Perses, qui poursuivent une troupe de cavaliers romains, ils traversent les montagnes et arrivent enfin à la ville de Mélitène dans la Petite Arménie, d'où ils partent avec un officier romain et reviennent à Antioche[1].

* *
*

Parmi les rois sassanides de la première période, Shāhpuhr II est le seul chez qui nos sources nous permettent de distinguer des traits individuels. Ammien, malgré son antipathie naturelle contre l'ennemi dangereux de l'empire romain, ne peut pas supprimer, dans sa relation, une certaine admiration de l'apparition imposante de Shāhpuhr et de son courage personnel. De haute stature, le roi dépasse son entourage de toute la tête. Au siège de Bézabdé, (Bēth Zabdē), comme à celui d'Amida, il s'avance hardiment au fossé pour examiner les environs de la forteresse, sans se soucier des projectiles des balistes et de la grêle des flèches[2].

[1] XIX, 1—8.
[2] XXII. 7. 2.

Ce sont des considérations politiques et non pas le fanatisme religieux qui ont porté Shāhpuhr à mettre en œuvre la première grande persécution des chrétiens de l'Iran. Le livre syrien qui décrit la vie de saint Eugène raconte que Shāhpuhr a voulu voir cet anachorète chrétien et lui a témoigné beaucoup de considération, et qu'Eugène a guéri un des deux fils du roi, possédé par le diable. La Vie d'Eugène est une source de valeur très douteuse, il est vrai, mais la littérature hagiographique syrienne contient d'autres traits encore[1] qui semblent refléter d'anciennes traditions, et qui montrent que Shāhpuhr n'était pas animé de sentiments hostiles contre les chrétiens. L'inimitié secrète des chrétiens de l'Iran contre le royaume constituait cependant un danger permanent, après que les empereurs romains avaient pris la croix pour symbole, et contre cet ennemi intérieur Shāhpuhr agit sans ménagement. Les persécutions durèrent jusqu'à la fin de son long règne[2].

Shāhpuhr était pénétré au plus haut degré du sentiment de sa puissance et de sa grandeur. Irascible et violent, il était saisi d'une rage effrenée, si sa majesté était offensée ou que ses plans fussent entravés[3]. Lorsque le chrétien Pūsagh ou Pūsīgh, traîné devant le roi, déclara qu'il enviait à ses coreligionnaires leur mort de martyre et dédaignait la majesté du roi, Shāhpuhr s'écria avec emportement: « Qu'il ne meure pas comme tous les hommes. Mais parce qu'il a méprisé ma majesté et parlé à moi comme à un égal, arrachez, déracinez sa langue au travers de son cou, afin que ceux qui sont encore vivants me redoutent à cause de lui »[4].

Que l'humanité et les sentiments chevaleresques ne fussent pourtant pas étrangers au caractère de Shāhpuhr, quelques traits conservés dans le récit d'Ammien nous le montrent. Dans la prise de deux petites forteresses romaines un certain nombre de femmes furent faites prisonnières et amenées devant Shāhpuhr. Parmi elles était la femme du conseiller Craugasius, femme très belle, qui

[1] Labourt, p. 305 et note 1.
[2] Voir le chap. VI.
[3] Ammien, XIX. 1. 6, XXVII. 12. 11 et 18.
[4] Labourt, p. 68.

tremblait de peur que les vainqueurs ne la violassent. Le roi se la fit présenter et lui promit qu'elle reverrait bientôt son mari, et que personne ne porterait atteinte à son honneur; car, dit Ammien, il avait entendu dire que Craugasius aimait tendrement sa femme, et il espéra engager cet homme à lui livrer Nisibe. L'auteur ajoute que le roi prenait sous sa protection d'autres jeunes filles chrétiennes consacrées au service des autels et ordonnait qu'on les laissât vaquer aux devoirs de leur culte sans les gêner. Il ne faut probablement pas voir dans cette clémence, comme le veut Ammien, une sournoiserie de la part du roi. Lorsque, plus tard, soupçonné par les Romains et par crainte d'être accusé de trahison, Craugasius s'enfuit et, poussé par son amour conjugal, embrassa la cause des Iraniens, Shāhpuhr lui rendit sa femme, tous ses parents et sa fortune confisquée, et lui accorda un rang élevé[1].

Les longues guerres avec Rome fournirent à Shāhpuhr l'occasion de faire valoir ses qualités de grand capitaine. Dans ses armées, la discipline était maintenue. Ordinairement, il n'y avait pas de massacres inutiles à la prise des villes ennemies. Lorsque, en 360, la forteresse de Singare tomba aux mains des Iraniens, peu de personnes furent tuées à l'entrée des troupes iraniennes. Tous les habitants et les survivants de la garnison romaine furent faits prisonniers sur l'ordre de Shāhpuhr et envoyés dans des contrées éloignées de l'empire[2]. C'était, comme nous l'avons vu, le procédé ordinaire des rois sassanides, qui voulaient profiter ainsi de la supériorité des Romains dans les arts techniques.

Infiniment subtil, Shāhpuhr savait agir avec humilité ou avec orgueil selon les circonstances[3]. Il attira par des flatteries le roi d'Arménie Arshak à un festin, où il le fit arrêter et mettre en prison. Lorsque, dans la suite, deux transfuges, Cylacès et Artaban, aux mains de qui Shāhpuhr avait confié le gouvernement de l'Arménie, prirent le parti des Romains et arrangèrent les

[1] Ammien, XVIII. 10, XIX. 9.
[2] Ibid. XX. 6. 7.
[3] Ibid., XXVII, 12. 14.

choses, avec l'aide de ceux-ci, de telle manière que Pap[1], fils d'Arshak, eut la couronne, Shāhpuhr, qui ne jugeait pas opportun d'employer la force pour le moment, leurra Pap de l'espoir



Fig. 25. Shāhpuhr II à la chasse aux lions, coupe d'argent.
(Musée de l'Ermitage, Leningrade, Photographie d'A. C. Cooper, Londres).

d'un pacte d'amitié et lui reprocha d'un ton amical, que, sans se soucier de sa dignité, il se fît l'esclave de Cylacès et d'Artaban, de sorte qu'il ne lui restât que les apparences de la royauté, et il amena ainsi ce roi sans caractère à faire tuer ses deux conseillers[2].

Enfin, Shāhpuhr s'est assuré un nom parmi les grands fondateurs de villes. Après avoir fait détruire l'ancienne ville de Suse et tuer ses habitants à cause d'un insurrection[3], il la fit re-

[1] Para chez Ammien, à lire Papa.
[2] Ammien, XXVII. 12. 12.
[3] Labourt, p. 70.

construire sous le nom d'Ērānshahr-Shāhpuhr. Un peu plus vers le nord il fonda la ville d'Ērān-khvarrēh-kard-Shāhpuhr, que les Syriens appellaient Karkhā de Lēdān, et où se trouve encore aujourd'hui la ruine d'un palais datant de son temps, *Īvān-e-Karkh,* édifice dans lequel la voûte à tonnelle a été dissoute en de grands arcs en berceau interrompus par de petites coupoles, et qui est devenu le modèle de l'architecture du pays d'Irak[1].

* *
*

Les successeurs de Shāhpuhr II, son frère (?) Ardashēr II (379—83) et les deux fils de Shāhpuhr II, Shāhpuhr III



Fig. 26. Monnaie de Vahrām IV.
(Musée National de Copenhague).

(383—88) et Vahrām IV (388—99)[2], étaient des princes faibles, sous le règne desquels les grands du royaume reconquirent aisément le terrain qu'ils avaient perdus sous le grand Shāhpuhr. Le premier fut détrôné par les grands, les deux autres moururent d'une mort violente. Pendant les premières années du règne de Vahrām IV (Fig. 26) l'Iran et Rome se partagèrent l'Arménie de telle sorte que la partie orientale, qui était de beaucoup la plus grande, fut mise sous la protection de l'Iran, et la partie occidentale sous celle des Romains. Dans la partie orientale, Khosrov,

[1] Nœldeke, Ṭabarī, p. 58, note 1 ; Marquart, Ērānšahr, p. 145 ; Herzfeld, dans Sarre-Herzfeld, Felsreliefs, p. 130 sq.

[2] 386—97 d'après M. J. Heinrich Schmidt (Syria, 1934, p. 22). Vahrām IV est appelé *Kermānshāh,* parce qu'il avait été gouverneur de Kermān pendant le règne de son père. D'après la supposition de Nœldeke (Ṭabarī, p. 71, note 3) la ville de Kermānshāh dans l'Iran occidental rappellerait encore le surnom de ce roi.

fils de Varazdat, fut nommé roi, mais destitué en 392 par Vahrām IV et remplacé par son frère Vram-Shapuh[1]. Plus tard, Khosrov fut roi de nouveau et régna pendant les années



Fig. 27. Ṭāq-e-Bostān.
(Herzfeld, Am Tor von Asien).

414—416. Tandis que les premiers rois sassanides jusqu'à Narsē avaient fait graver leurs reliefs dans les rochers des environs de Persepolis, Ardashēr II et ses successeurs ont choisi, pour immortaliser leurs règnes, une localité située dans la Médie ancienne, plus près de la résidence, à savoir le rocher de Ṭāq-e-Bostān, au nord-est de Kermānshāh, à une lieue à peu près de cette ville, sur la grande route de Bagdad à Hamadan, route ancienne des caravanes, sur laquelle, depuis la plus haute antiquité, les rois ont laissé leurs monuments, et que M. Herzfeld a appelé « la porte

[1] Forme arménienne du nom perse Vahrām-Shāhpuhr.

de l'Asie »[1]. A Ṭāq-e-Bostān, où de grandes sources surgissent de la paroi du rocher, il y a eu sans doute un sanctuaire ancien, qui, dans les temps mazdéens, était réservé, probablement,



Fig. 28. Relief d'investiture d'Ardashēr II à Ṭāq-e-Bostān. (Herzfeld, Am Tor von Asien).

au culte d'Anāhitā[2]. Ce rocher, coupé à pic, s'élève derrière un étang et surmonte un château de plaisance moderne (Fig. 27). Tout près de cet édifice, à gauche, se trouve, gravée dans le roc, une représentation de la scène d'investiture d'Ardashēr II. A droite du roi, le visage tourné vers lui, Ōhrmazd est figuré, la couronne murale sur la tête, tendant au roi l'anneau à rubans. Le roi et le dieu sont revêtus, tous les deux, de robes qui leur descendent jusqu'aux genoux, celle du roi ayant les pans arrondis, et de pan-

[1] Dieulafoi, V, p. 95 sqq.; Morgan, Mission scientifique en Perse, t. IV, p. 303 sqq.; Herzfeld, Am Tor von Asien, p. 57 sqq.

[2] Herzfeld, l. c., p. 58.

talons, plissés au côté intérieur des jambes, resserrés aux chevilles par une boucle, et portent ceinture, collier et bracelets. Derrière le roi se tient encore un personnage divin, dont le costume est à peu près le même que celui d'Ōhrmazd, mais qui se distingue par une auréole à rayons, et qui tient dans sa droite le *barsom* (avest. *barəsman*), le faisceau de branches employé dans le service divin. Les Parsis des temps modernes ont cru voir dans cette figure nimbée le portrait « authentique » de Zoroastre. En vérité, nous avons là une représentation du dieu Mithra, représentation qui nous est connue d'une part par le monument funébre d'Antioche de Commagène, d'autre part par les monnaies zoroastriennes des rois « Turushka », son identité étant assurée, ici comme là, par des inscriptions. Un ennemi vaincu est à terre, sous les pieds du roi et d'Ōhrmazd, tandis que Mithra est placé sur une fleur de lotus[1] (Fig. 28).

A gauche de ce relief il y a deux grottes dont la première et plus petite semble avoir été creusée du temps de Shāhpuhr III, car elle renferme la représentation en relief de ce roi avec son père Shāhpuhr II. Les deux figures, qui sont gravées sur la paroi de derrière et encadrées de la partie supérieure de la grotte voûtée en demi-cercle, et dont l'identité est indiquée par des inscriptions pehlvies encore lisibles, ont été exécutées, évidemment, en même temps, c'est-à-dire à l'époque de Shāhpuhr III. Les deux rois sont représentés[2] en face, mais les visages en demi-profil, se regardant l'un l'autre, Shāhpuhr II à droite, Shāhpuhr III à gauche. Le costume est traditionnel: le pantalon plissé, les colliers et les rubans flottants, la chevelure frisée et la barbe pointue, dont la pointe est resserrée par un anneau. Tous deux ont les deux mains posées sur l'épée longue et droite, la droite sur la poignée, la gauche sur la partie supérieure du fourreau. Shāhpuhr II porte la couronne murale crénelée surmontée de la boule d'étoffe et munie de rubans flottants, couronne qui imite celle de Shāhpuhr I, dont elle se distingue par une série suivie de petits arcs au-dessus du bord inférieur. Les détails de la couronne de Shāhpuhr III se

[1] Herzfeld, Am Tor von Asien, pl. 29 et p. 59 sqq.
[2] Ibid., pl. 31 et 32 et p. 66 sqq.

distinguent difficilement, par suite de la décomposition de la pierre. La tenue des deux personnages rappelle celle des « porteurs d'épée » et d'autres figures représentées sur les peintures des grottes du Turkestan chinois et en même temps celle des portraits de croisés, de chevaliers et d'évêques de l'Europe du moyen âge[1] (Fig. 29).

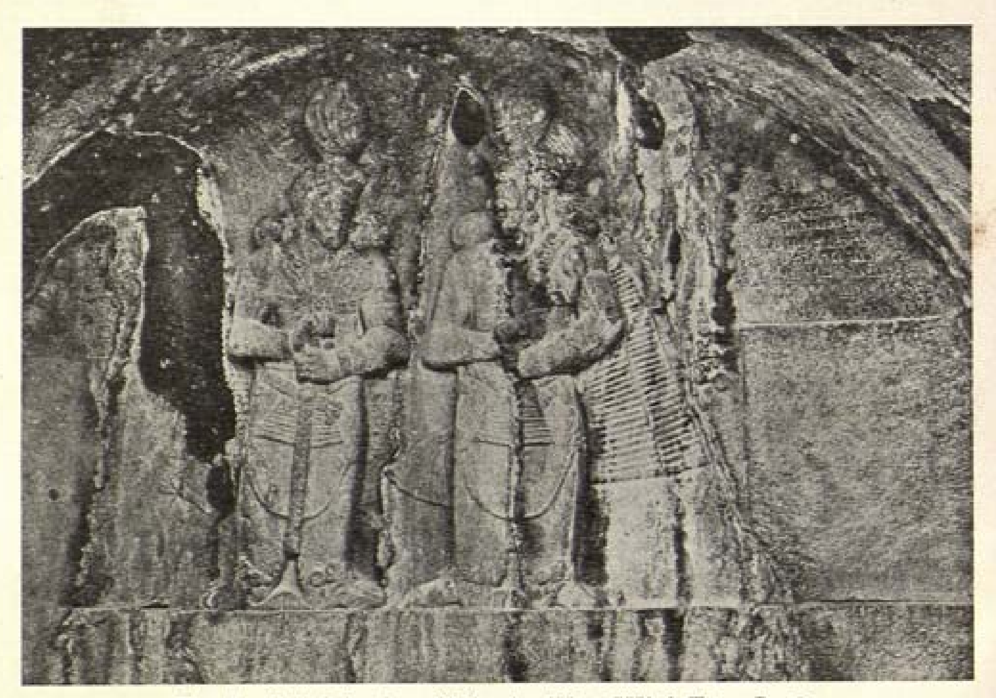


Fig. 29. Relief des deux Shāhpuhr (II et III) à Ṭāq-e-Bostān. (Herzfeld, Am Tor von Asien).

[1] Herzfeld, Am Tor von Asien, p. 68.

CHAPITRE VI.

LES CHRÉTIENS DE L'IRAN.

Puissance croissante du clergé et de la haute noblesse. L'église zoroastrienne à son apogée. Situation des juifs et des chrétiens dans l'empire iranien. Persécution des chrétiens sous Shāhpuhr II. Règnes de Yazdgard I et de Vahrām V. Le vuzurg-framādhār Mihr-Narsē et sa famille. Nouvelles persécutions des chrétiens. Yazdgard II. Les affaires de l'Arménie. Martyrs syriens et iraniens. Querelles des monophysites et des nestoriens. Les rois Pērōz et Valāsh. Invasion des Hephtalites. Victoire du nestorianisme. Le système judiciaire de l'empire iranien. Aperçu sur les actes des martyrs.

Le grand appareil bureaucratique de l'empire sassanide n'était pas de nouvelle création; les formes de l'administration ainsi que la nomenclature des titres des fonctionnaires étaient en somme l'héritage du temps des Parthes; déjà sous les Arsacides, la noblesse féodale était devenue en même temps une noblesse de robe. Mais les premiers Sassanides ont donné à la bureaucratie une stabilité jusqu'alors inconnue et créé un lien solide entre le gouvernement provincial et le gouvernement central. Tandis que la désorganisation de l'empire s'était avancée, sous les Arsacides, jusqu'à un tel point, que l'État parthe était devenu un assemblage de petits « royaumes » tributaires, à demi indépendants autour d'un noyau relevant immédiatement du gouvernement central, mais où les grandes familles parthes disputaient le pouvoir au roi des rois, Ardashēr I introduisit de prime abord une centralisation ferme qui fut la cause de la grandeur de l'empire sassanide. Les gouverneurs de province sont dès lors sous la dépendance complète du roi des rois. La division administrative en cantons n'a pas de rapport organique avec les diverses sortes de gouverne-

ments provinciaux , qui ont tous un caractère plutôt militaire. Ainsi, on empêche que les traditions féodales ne soient transférées aux gouvernements, et que ceux-ci ne deviennent des principautés héréditaires. L'administration civile des provinces repose sur la noblesse inférieure, les dēhkāns toujours loyaux. Le système ancien d'espionnage fonctionne toujours d'une façon effective. La force du nouveau pouvoir royal trouve son expression caractéristique en cela que les deux premiers rois sassanides nomment eux-mêmes leurs successeurs[1].

Le système féodal continue d'exister. Les grands vāspuhrs partent pour la guerre à la tête de la levée de leurs sujets, mais ces armées de paysans sont mal organisées et composées de mauvais soldats. Aussi les troupes mercenaires viennent-elles à jouer un plus grand rôle. Mais c'est la cavalerie cuirassée noble qui forme l'élite de l'armée, et vraisemblablement la plupart des chevaliers n'ont pas été les sous-vassaux des vāspuhrs, mais de petits seigneurs féodaux, des châtelains dépendant directement de la couronne. Les fiefs des vāspuhrs iraniens ne sont pas non plus geographiquement réunis, comme cela a été le cas, probablement, dans la période parthe, mais dispersés dans tous les coins de l'empire. Tout cela fait que les seigneurs ne peuvent pas atteindre à la prépondérance qu'ils ont eue auparavant.

Mais la noblesse féodale est, comme sous les Arsacides, en même temps une noblesse de robe. Certaines charges importantes sont héréditaires dans les sept premières familles, et quand peu à peu la bureaucratie l'emporte sur le féodalisme, les seigneurs terriens se sont assuré une espèce de prérogative coutumière pour les plus hautes charges non héréditaires du gouvernement central. De cette façon ils conservent l'influence qui, autrement, leur aurait échappé par la force de l'évolution.

Les successeurs de Shāhpuhr II étaient pour la plupart des personnages peu considérables, et ainsi la mort de Shāhpuhr II marque le commencement d'une période d'environ 125 ans, dans

[1] Ṭabarī pp. 825 et 831, Nœldeke p. 30 et 42. On peut difficilement croire que c'est par hasard qu'Ardashēr I, Shāhpuhr I et Shāhpuhr II, Kavādh et Khusrō I seuls sont mentionnés par Ṭabarī comme ayant nommé personnellement leurs successeurs.

laquelle le roi et les grands de l'empire se disputent la puissance. La haute noblesse, qui trouvait un allié dans le clergé, devenait de nouveau un danger pour le pouvoir royal.

Nos sources ne nous fournissent pas les détails de la lutte opiniâtre de l'état des mages pour opposer son autorité à celle du roi. Ce n'est qu'en rapprochant des notices prises de toutes parts que nous sommes à même de discerner les contours d'un développement qui élevait le clergé, en collaboration avec la bureaucratie féodale, à son apogée. Nous distinguons vaguement une lutte entre deux conceptions relatives au rapport entre la royauté et la haute direction de l'Église. Dans leurs inscriptions, les rois sassanides s'appellent toujours des adorateurs de Mazdāh (*mazdayasn*), mais ils s'attribuent en même temps les titres de dieu, ou personne divine (*bagh*), et de descendant des dieux (*yazdān*)[1].

Dans sa lettre à l'empereur Constance citée ci-dessus[2], Shāhpuhr II s'attribue les titres pompeux de « roi des rois, compagnon des étoiles, frère du soleil et de la lune ». Khusrō I se glorifie d'être « le divin », le bon, celui qui donne la paix à la patrie, le vénérable, Khusrō, roi des rois, le fortuné, le pieux, le bienfaisant, celui à qui les dieux ont donné un grand bonheur et une grande domination, le géant des géants, formé à l'image des dieux »[3], et Khusrō II s'appelle même « un homme immortel parmi les dieux et un dieu très illustre parmi les hommes, possesseur d'une renommée sublime, celui qui se lève avec le soleil et donne à la nuit ses yeux »[4].

Conformément à ces titres glorieux, le roi devait être exempt de tout vice de déformation. Aussi les rois faisaient-ils parfois aveugler ou autrement estropier les membres de leur famille dont la rivalité était à craindre, pour les rendre incapables d'occuper le trône. Il n'était pas convenable que le roi gagnât de l'argent

[1] *Bagh* est l'appellatif ancien-perse des êtres divins (*baga-*), *yazdān* est la désignation particulièrement zoroastrienne. La distinction entre les deux termes dans les titres du grand roi est significative.

[2] P. 231—33.

[3] Lettre de Khusrō à Justinien, communiqué par Ménandre (Corp. scr. hist. Byz., pars I, p. 353).

[4] Théophylacte, IV. 8.

par l'agriculture ou le commerce, et, à son avènement, il devait s'engager à gouverner avec justice, à ne pas avoir de fermes à lui, à ne pas exercer le commerce[1] et à ne pas avoir d'esclaves à son service, « parce qu'ils ne donnent jamais des conseils qui soient bons et utiles ». C'est le revenu de l'État seul qui enrichit le souverain et augmente ses moyens[2].

Rejeton des dieux célestes, le roi s'efforce de maintenir sa position comme chef suprême de la communauté religieuse. Dans la légende d'Ardashēr, Pābhagh voit en rêve, que les trois feux sacrés, celui des guerriers, celui des prêtres et celui des agriculteurs[3], se réunissent sous le toit de Sāsān, qui, d'après cette légende, fut plus tard son beau-fils et le père d'Ardashēr. Dans le Shāhnāmeh de Firdausī, ceux qui s'adressent au grand roi, le qualifient souvent de « mōbadh », trait qui remonte probablement à une source pehlvie. C'est là sans doute la théorie primitive, qui fut soutenue de nouveau avec vigueur depuis le temps de Khusrō I.

D'autre part, le Dēnkard, livre pehlvi de compilation post-sassanide, nous donne un exposé des devoirs et des droits de la royauté qui est, pour ainsi dire, le résumé de la théorie cléricale de l'époque sassanide sur le pouvoir royal, modifiée un peu par l'évolution politique du temps des Khusrō, mais toujours bien cléricale. Selon le Dēnkard donc[4], les qualités et les devoirs d'un roi sont : 1. celles qui ont rapport à la bonne religion, 2. le bon sens, 3. la bonne morale, 4. la force du pardon, 5. l'amour des sujets, 6. la faculté de savoir procurer du confort aux sujets, 7. la gaîté, 8. la mémoire constante que la domination est passagère, 9. savoir donner un rang élevé à ceux qui ont de bonnes dispositions, 10. savoir opprimer ceux qui ont de mauvaises dispositions, 11. vivre en bon accord avec les chefs de pays, 12. donner des ordres justes, 13. observer la coutume de donner des audiences

[1] Ibn Khaldūn, à qui nous devons cette notice, explique la chose de cette manière que l'occupation de l'agriculture de la part du roi pourrait nuire aux intérêts des voisins, et qu'en exerçant le commerce il ferait augmenter les prix des marchandises ; mais c'est plutôt une question de convenance.

[2] Ibn Khaldūn, Not. et Extr., XVII, p. 86 et XX, p. 98.

[3] Voir ci-dessus, p. 159.

[4] Ed. de Peshotan Sanjana, t. III, § 133, éd. p. 153 sqq., trad. p. 180 sqq.

publiques, 14. la générosité, 15. la répression de l'avidité, 16. délivrer le peuple de la crainte, 17. récompenser les bons en les faisant hommes de cour et hommes de rang, 18. le soin apporté dans la nomination des administrateurs du royaume, 19. observer sagement l'obéissance envers Dieu.

A travers cet assemblage de qualités et de prescriptions, qui est aussi dépourvu de système que toutes les autres expositions morales des théologiens parsis, on distingue assez bien la conception théologique de la royauté, et on voit jusqu'à quel point la théorie appuyait sur le caractère religieux de la souveraineté. Ce caractère religieux se manifeste partout dans le Dēnkard, p. ex. dans ce passage-ci[1] : « Le meilleur [souverain] de ce monde-ci est celui qui ajoute foi aux docteurs (*dastvar*) de la bonne religion de ce monde, qui renferment la sagesse d'Ōhrmazd ».

Un mauvais roi est abandonné par la majesté divine et ne doit plus régner, après que sa mauvaise volonté ou son incapacité s'est manifestée. « Si la détresse apparaît partout, et qu'il (le roi) soit incapable par ses propres forces d'y mettre fin, ou qu'il ne s'en soucie pas ou ne sache pas [y trouver remède], alors ce [roi-là], qui est faible et n'est pas à même de surmonter le mal ni d'y remédier, est évidemment incapable d'administrer la justice de quelque manière que ce soit ; aussi [faut-il que d'autres] le combattent à cause de la justice »[2]. En réalité comme en théorie, la constitution de l'empire sassanide a été le despotisme tempéré par le détrônement et le meurtre. Il y a là une limitation du pouvoir royal qui ne repose pas sur les paragraphes d'une constitution écrite, mais sur la conception religieuse et morale de la royauté. Or, l'inhabileté du roi se manifestait de diverses manières, entre autres par le fait qu'il ne suivait pas les conseils et la direction du grand prêtre. La théorie de l'amovibilité du roi était une arme puissante dans la main des mōbadhs. S'il y avait plusieurs prétendants, dont chacun était appuyé par une fraction de la haute

[1] Ed. de Peshotan Sanjana, VI, § 273, éd. p. 319, trad. p. 422—23.

[2] Ibid., II, § 92, éd. p. 101, trad. p. 115. Je reproduis ici la traduction de Peshotan Sanjana, mais j'avoue que quelques détails du texte ne me paraissent pas bien clairs.

noblesse, l'attitude du grand prêtre était décisive: il représentait la puissance spirituelle, et c'est en sa personne que s'incorporaient la foi et le sentiment religieux de la nation.

Les premiers rois sassanides, nous l'avons dit, nommaient eux-mêmes leurs successeurs. La succession, cependant, n'était pas liée à des règles définies. Généralement, le roi désignait comme successeur un de ses fils, mais il pouvait choisir, si cela lui convenait, un autre membre de sa maison.

Dans la période où le pouvoir royal était affaibli, les monarques comme Vahrām V et Yazdgard II qui démontraient de toutes manières leur orthodoxie et laissaient le soin des affaires aux grands, se tiraient le mieux d'affaire. Vahrām V était un roi entièrement selon le goût de la noblesse, un roi qui partageait son temps entre les exercices chevaleresques et la volupté fastueuse et artistique. Pērōz est loué à cause de sa religiosité malgré le grave manque de loyauté envers le roi des Hephtalites. Lui aussi était vaillant et aimait la guerre, mais ses guerres tournaient mal et appelaient bien des malheurs sur le pays. Pendant cette période, le roi ne choisit plus son successeur; le royaume est, de fait, une monarchie élective dans la famille des Sassanides; et le droit d'élire le roi appartient aux plus hauts représentants des états des prêtres, des guerriers et des secrétaires ou, en cas de dissension, au mōbadhān mōbadh seul. Selon la lettre de Tansar[1], l'élection avait lieu de la manière suivante: de sa propre main, le roi écrivait trois messages, qu'il confiait chacun à une personne sûre et jouissant de toute sa confiance, le premier au mōbadhān mōbadh, le second au dibhērān mahisht, le troisième à l'Ērān-spāhbadh. Comme Darmesteter l'a fait remarquer[2], ce message n'a dû contenir que « des considérations générales, observations sur le caractère et les aptitudes respectives des divers candidats, sur les besoins de l'État, et non pas une recommandation précise, car dans ce cas il n'y aurait plus lieu à une délibération et à un choix par les trois grands officiers ». La lettre continue ainsi son exposition:

[1] Darmesteter, pp. 239—41 et 544—45, Minovi p. 38—40.

[2] Note du passage en question de la lettre de Tansar.

« Quand le monde perdra le Shāhānshāh, le mōbadhān mōbadh sera convoqué ainsi que les deux autres personnages. Ils se réuniront pour délibérer et décachèteront les messages et se consulteront sur le choix à faire parmi les enfants du roi. Si l'avis du mōbadhān mōbadh est conforme à celui des deux autres, on en informera le peuple. S'il y a désaccord, on n'en dira rien au dehors, et personne n'apprendra rien quant aux documents écrits et à l'opinion et aux paroles du mōbādhān mōbadh, jusqu'à ce que celui-ci ait tenu un conseil secret avec les hērbadhs, les docteurs (dastvars?) et les dévots. Ils marmotteront des prières. Les gens de bien se tiendront derrière, disant amen, se prosternant et levant les mains avec humilité. Cela prendra fin à la prière du soir et l'on acceptera avec foi ce que Dieu aura inspiré au cœur du grand mōbadh. Cette nuit-là, on apportera dans la grande salle du palais la couronne et le trône. Les grands officiers prendront leurs places. Alors le grand mōbadh, accompagné des hērbadhs, des grands et des ministres, se rendra à l'assemblée des princes royaux ; ils se rangeront tous devant les princes et diront : « Nous avons consulté devant le Très-Haut ; il a daigné nous conduire et nous inspirer et nous a instruit de ce qui est bien ». Alors le grand mōbadh s'écriera à haute voix : « Les Anges[1] ont agréé pour roi un tel, fils d'un tel. Adoptez-le aussi, créatures, et bonne nouvelle pour nous ! » On soulève alors le prince royal, et on l'asseoit sur le trône, on lui met la couronne sur la tête ; puis, lui ayant saisi la main, on lui dit : « Acceptes-tu de Dieu la religion de Zoroastre qu'a affermi Vishtāsp, fils de Lōhrāsp, et qu'Ardashēr, fils de Pābhagh, a ranimée ? » Le prince répond affirmativement et dit : « S'il plaît à Dieu, je ferai le bien de mes sujets ». Les gens du palais et la garde restent avec lui, et la foule retourne à ses occupations et à ses affaires ».

Ainsi l'élection du roi dépendait en dernier ressort du mōbadhān mōbadh, à qui était réservée, en outre, la tâche glorieuse de couronner le roi[2]. Voilà ce qui marque suffisamment la position

[1] L'original pehlvi aura porté : *yazdān* ou *amahrspāndān*.

[2] Ṭabarī, p. 861, Nœldeke p. 96.

du clergé zoroastrien et de son primat pendant la période en question. Les listes des plus hauts dignitaires de l'empire iranien que nous donnent Ya'qūbī, et Mas'ūdī dans son Tanbīh, nous permettent de suivre les changements qui s'opèrent pendant la première moitié du cinquième siècle. Celle de Ya'qūbī date, à ce qu'il semble, du commencement de ce siècle, du temps de Yazdgard I environ[1]. Il nomme[2], immédiatement après le roi des rois le *vuzurg-framādhār,* puis le *mōbadhān mōbadh,* puis le *hērbadh*[*ān hērbadh*], puis le *dibhērbadh,* ensuite le *spāhbadh,* qui a sous ses commandements un *pādhghōspān*[3]. L'auteur ajoute que le commandant de la province s'appelle *marzbān,* celui du canton *shahrīgh,* et que les officiers portent le titre de chevaliers[4], les juges de paix *shāhrīsht* (?) et le chef du conseil d'administration *Ērān-āmārkār*[5]. D'après les renseignements du Tanbīh de Mas'ūdī, tirés du Gāhnāmagh[6], et qui réfléchit à peu près l'état de choses sous Yazdgard II[1], vers le milieu du cinquième siècle, l'ordre des rangs était celui-ci[7] : 1. le *mōbadhān mōbadh* (dont le sous-chef était le *hērbadh*[*ān hērbadh*], 2. le *vuzurg-framādhār,* 3. le *spāhbadh*[8], 4. le *dibhērbadh,* 5. le *hutukhshbadh,* qu'on appelle aussi *vāstryōsh*[*badh*] (gardien et chef de tous ceux qui travaillent de leurs mains, comme les artisans, les laboureurs, les commerçants et autres). Ces cinq personnages étaient « les directeurs et les conducteurs de l'empire et les intermédiaires entre le roi et ses sujets » ; nous dirons qu'ils formaient le ministère de l'empire. Ce sont les représentants des quatre états plus le grand vézir représentant du roi. Parmi les autres dignitaires, Mas'ūdī nomme les *marzbāns,* commandants des marches, qui étaient au

[1] Voir l'excursus II.

[2] Ed. Houtsma, I, p. 202.

[3] Voir le chap. II, section concernant l'administration de l'empire.

[4] *Asāwirāt,* pour le pluriel pehlvi *asvārān* ou *asvāraghān.*

[5] Voir l'excursus II, vers la fin.

[6] Voir ci-dessus, p. 57.

[7] B G A VIII, p. 103 ; Carra de Vaux (Le livre de l'avertissement), p. 147 sqq.

[8] C'est-à-dire l'Ērān-spāhbadh.

nombre de quatre, un pour chacun des quatre points cardinaux[1]. Ici le vuzurg-framādhār et le mōbadhān mōbadh ont changé de place, et ce dernier s'est arrogé le premier rang parmi les grands dignitaires.

Le clergé zoroastrien était intolérant, mais son intolérance était motivée surtout par des raisons politiques. Le zoroastrisme n'était pas une religion propagandiste; ses chefs n'étaient pas pleins de zèle pour le salut des âmes de tout le monde. Mais en-dedans des frontières de l'empire elle prétendait à une domination absolue. Les adhérents à une religion étrangère étaient des sujets d'une fidélité peu sûre, surtout si leurs coreligionnaires avaient une position forte dans un État étranger. Le danger provoqué à l'intérieur de l'empire par les manichéens avait été détourné. Les communautés israélites de la Babylonie ne menaçaient pas le pouvoir de l'Église zoroastrienne et l'existence de l'État iranien. Ardashēr I, il est vrai, avait été peu bienveillant envers les juifs, qui regrettaient le régime tolérant des Arsacides, et pendant la première période de l'époque sassanide ils étaient parfois sujets à des vexations, surtout lorsqu'ils voulaient se soustraire aux impôts, mais en général ils pouvaient vivre en paix sous la protection du grand roi[2]. Bien différente était la situation des chrétiens.

Au moment où la dynastie des Sassanides remplaça celle des Arsacides, la mission chrétienne avait un centre important à Édesse. Pendant les grandes guerres avec Rome, des prisonniers de guerre furent établis, nous l'avons vu, dans des contrées éloignées de l'empire iranien. Le roi des Iraniens, dans ses expéditions en Syrie, faisait enlever parfois tous les habitants d'une ville ou d'un district pour les transplanter à l'intérieur du royaume. Ces colonistes étant en grande partie des chrétiens, le christianisme fut répandu un peu partout[3].

Au commencement du quatrième siècle, Pāpā bar ʿAg-

[1] Comp. ci-dessus, p. 96 et 131 sqq., et l'excursus II.

[2] Nœldeke, Ṭabarī, p. 68, note 1 ; Labourt, p. 7—9.

[3] Labourt, p. 18—19.

g a ī, évêque chrétien de Séleucie-Ctésiphon, essayait de réunir toutes les communautés iraniennes sous la direction du siège épiscopal de Ctésiphon, ce qui provoqua une querelle peu édifiante. L'affaire aboutit dès lors à la déposition de Pāpā par un synode, mais la querelle continua. Il y avait des évêchés dans plusieurs villes des régions arménienne et kurde à l'est du Tigre jusqu'à Kerkuk et à Holvan, et, plus vers le sud, à Gundēshāhpuhr, à Suse et à Hormizd-Ardashēr dans la Susiane. La situation qui régnait dans la communauté chrétienne au quatrième siècle est dépeinte en couleurs sombres dans la XIV[e] homélie d'A f r a a t, une des personnalités les plus marquantes parmi les chrétiens syriens de ce temps, où les chefs de l'Église chrétienne étaient moins occupés des intérêts de la communauté et des commandements de la foi que d'ambitions personnelles, et où l'orgueil, l'envie, l'avarice et la simonie florissaient parmi les champions de la chrétienté orientale, même au milieu des persécutions[1], ce qui ne diminuait en rien leur zèle fanatique, non seulement contre les manichéens, mais aussi contre les Valentiniens, les Marcionites, les Bardésanites et les autres hérétiques gnostiques.

Aussi longtemps que l'empire romain est resté païen, les chrétiens de l'Iran n'ont pas été inquiétés, mais la situation changea au moment où l'empereur Constantin se convertit au christianisme. Alors les chrétiens iraniens, nombreux surtout dans les provinces limitrophes de l'empire romain devaient subir l'attraction d'un État puissant, dans lequel leur foi était la religion officielle. Afraat prédit le triomphe final du « peuple de Dieu », c.-à-d. des Romains; si les troupes perses étaient victorieuses, c'était une punition infligée par Dieu, mais la bête de l'Apocalypse serait tuée en son temps[2]. Suivant les actes des martyrs, S h ā h p u h r I I écrivit aux princes du pays araméen en ces termes: « Dès que vous aurez pris connaissance du présent ordre de nous autres dieux, qui est contenu dans le pli expédié par nous, vous arrêterez Simon, le chef des Nazaréens[3]. Vous ne le relâcherez pas tant qu'il n'aura

[1] Labourt, p. 24 sqq.
[2] Ibid., p. 48—49.
[3] S i m o n B a r ṣ a b b ā ' ē, le successeur de Pāpā.

pas signé ce document et n'aura pas consenti à recueillir, pour nous les verser, une capitation double et un double tribut pour tout le peuple des Nazaréens qui se trouve dans le pays de notre divinité, et qui habite notre territoire. Car nous autres dieux, nous n'avons que les ennuis de la guerre et eux n'ont que repos et plaisirs! Ils habitent notre territoire et partagent les sentiments de César, notre ennemi! »[1]. Simon, emprisonné, refusa d'obéir à l'ordre du roi. Shāhpuhr, à cette nouvelle, devint furieux et cria, que Simon voulait exciter ses disciples à une révolte contre le royaume et le réduire à la servitude sous César, son coreligionnaire. Labourt, l'historiographe catholique des martyrs de l'Iran, admet que ce soupçon n'était pas sans fondement, bien que Simon, au cours de son interrogatoire, protestât contre l'accusation de haute trahison. Simon fut mis à mort[2].

Ces événements furent l'exorde de la première persécution des chrétiens de l'Iran, qui dura de l'an 339 jusqu'à la mort de Shāhpuhr II. Les persécutions eurent lieu surtout dans les provinces du nord-ouest et dans les régions qui confinaient à l'empire romain. Il y eut des exécutions et des massacres, il y eut aussi des déportations. En l'an 362, 9000 chrétiens de la forteresse de Phenek, à Bézabdé, avec l'évêque Héliodore, furent déportés en Susiane après une révolte[3]. Sozomène évalue à 16.000 le nombre des victimes de la persécution de Shāhpuhr, dont les noms étaient connus, nombre quelque peu exagéré, à l'avis de Labourt.

Les actes syriens des martyrs nous racontent les persécutions des chrétiens qui se succédèrent à certains intervalles deux siècles durant. Ces récits sont partiaux à l'extrême, cela va sans dire, et embellis, en partie, de traits légendaires, mais s'appuyant sur de bonnes traditions, surtout en ce qui concerne la plus ancienne période[4], ils nous fournissent maints détails de la vie iranienne de ces temps-là.

A r d a s h ē r I I, le successeur de Shāhpuhr, n'était pas non

[1] Labourt, p. 45—46.
[2] Ibid., p. 45 sqq.
[3] Ibid., p. 78 sq.
[4] Ibid., p. 53 sqq.

plus l'ami des chrétiens. Au contraire, les rois suivants, Shāhpuhr III et Vahrām IV, inaugurèrent une politique de rapprochement dans leurs rapports avec l'empereur. Pendant le



Fig. 30. Monnaie de Yazdgard I.
(Collection de l'auteur).

règne de Yazdgard I (399—421)[1], les relations christiano-zoroastriennes entrèrent dans une nouvelle phase.

Yazdgard I (Fig. 30) a été jugé bien différemment par les chrétiens et par les auteurs iraniens. Une source syrienne contemporaine le mentionne comme « le bon roi clément Yazdgard, le chrétien, le béni parmi les rois » etc. ; « tous les jours il exerçait la bienfaisance envers les pauvres et les malheureux ».[2] Et l'historien byzantin Procope exalte la magnanimité de ce monarque. Les historiens arabo-persans au contraire, qui dépendent de l'historiographie de l'Iran sassanide imbue des sentiments du clergé zoroastrien et de la haute noblesse, lui ont donné des sobriquets tels que « le pécheur » (*bazaghar*) et « le trompeur » (*dabhr*)[3] : il était ingrat et méfiant, et si l'on osait lui parler en faveur de quelqu'un, il demandait aussitôt : « Combien te payera celui dont tu te fais le défenseur devant moi, et quelle somme as-tu déjà reçue? » Violent et méchant, il épiait le moment d'infliger des punitions d'une sévérité extrême. Ṭabarī dit naïvement que les sujets ne pouvaient se prémunir contre sa méchanceté qu'en se réglant sur les bonnes lois et les préceptes sages des anciens rois. Par peur de ses violences, les sujets[4] s'allièrent contre lui[5]. Un

1 397—417 d'après M. J. Heinrich Schmidt (Syria, 1934, p. 22).
2 Land, Anecd. Syr., I. 8, voir Nœldeke, Ṭabarī, p. 75, note.
3 Voir Markwart-Messina, Catalogue, p. 67.
4 C'est-à-dire : les grands seigneurs.
5 Ṭabarī, p. 848, Nœldeke p. 74.

autre passage de l'œuvre de Ṭabarī pourra servir de correctif à cette description tendancielle. Vahrām V, le fils et successeur de Yazdgard, en haranguant le peuple, dit que son père avait commencé son règne dans un esprit de douceur et de justice, mais comme ses sujets, ou quelques-uns d'entre eux, s'étaient montrés ingrats et indociles, il s'était rendu dur et avait versé beaucoup de sang[1]. Nous distinguons derrière les portraits plus ou moins faussés de Yazdgard les traits d'un monarque énergique, naturellement porté vers la bienveillance, mais rendu tyrannique par l'âpreté de la lutte qu'il soutenait pour défendre l'autorité royale contre l'arrogance et l'insubordination des classes privilégiées.

La paix étant conclue entre les deux grands empires, et Yazdgard ayant même pris sous sa protection Théodose II, enfant mineur[2], signe de politesse qui n'aura guère eu d'importance réelle, la nécessité d'un modus vivendi entre l'État d'Iran et ses sujets chrétiens était admise par le grand roi. De la part de l'empire romain d'Orient une députation, ayant pour chef Mārūthā, évêque de Maïpherqaṭ (Mayafariqīn), fut envoyée à la cour de Yazdgard. Mārūthā, par la dignité de son apparition, fit bonne impression au roi, qui lui accorda sa confiance. Yazdgard ordonna la reconstruction des églises détruites et la mise en liberté des chrétiens emprisonnés à cause de leur foi. Les prêtres chrétiens auraient la liberté de circuler partout dans le royaume. Mārūthā engagea en outre le roi à faire convoquer un concile à Séleucie, où les affaires des chrétiens de l'Iran seraient arrangées et l'unité de l'église chrétienne serait assurée. Ce concile, qui eut lieu en l'an 410 sous la présidence d'Isaac, évêque de Séleucie-Ctésiphon, et de Mārūthā, et qui fut ouvert par une prière solennelle pour le roi d'Iran, eut pour résultat l'adoption d'une série de règlements, par lesquels l'Église orientale et les dogmes furent mis en accord avec les règles qui étaient en vigueur en occident. La foi de Nicée fut adoptée, et la hiérarchie fut réorganisée. L'évêque de Séleucie-Ctésiphon, grand-métropolitain ou catholicos de toute

1 Ṭabarī, p. 865, Nœldeke p. 104.

2 Procope, BP, I. 2.

l'église chrétienne de l'Iran, à qui l'évêque de Kashkar servait de « ministre », eut sous lui cinq métropolitains, établis à Bēth Lāpaṭ (= Gundēshāhpuhr) en Susiane, à Nisibe, à Prāt de Maīshān en Mésène, à Arbal et à Karkhā de Bēth Slōkh (Kerkūk). Environ trente évêques étaient soumis à l'autorité de ceux-ci. Quelques communautés isolées des régions plus éloignées se trouvaient en dehors de l'organisation. Enfin quatre chefs d'Église en Susiane restèrent à la tête de leurs communautés, mais à leur mort leurs successeurs devraient être nommés par le catholicos. Yazdgard sanctionna les décisions du concile. Selon son ordre, deux des plus hauts dignitaires du royaume, le vuzurg-framādhār Khusrō-Yazdgard, et Mihr-Shāhpuhr, dont le titre, argabadh, indique qu'il appartenait à la famille royale[1], convoquèrent les évêques à la Porte royale et les haranguèrent au nom du roi, en assurant de nouveau aux chrétiens la liberté de leur culte et le droit de construire des églises, et déclarèrent que quiconque s'opposait aux ordonnances du catholicos Isaac et de Mārūthā serait sévèrement puni[2].

Quelques années plus tard, Yahballāhā, le second successeur d'Isaac, fut envoyé à Constantinople pour achever la réconciliation entre les deux empires. Il revint avec des cadeaux nombreux qu'il employa à la restauration de l'église de Séleucie-Ctésiphon et à la construction d'une nouvelle église dans la même ville. Toutefois, les grands résultats obtenus sous la protection de Yazdgard ne mirent pas fin aux dissensions qui régnaient dans l'Église chrétienne en Iran, et qui se firent jour, à ce qu'il semble, au synode de 420[3].

L'esprit de conciliation dont faisait preuve Yazdgard I dans ses rapports avec les chrétiens était dicté sans doute par des raisons politiques: en assurant la paix avec l'empire romain de l'Orient il pouvait concentrer ses efforts sur la consolidation du pouvoir royal. Mais il paraît que la tolérance en matière de religion a été un trait naturel de son caractère. Il se montrait également bien-

[1] Voir ci-dessus, p. 101—102.
[2] Labourt, p. 87—99.
[3] Labourt, p. 100—103.

veillant envers les juifs, qui n'avaient pas d'importance politique[1]. Lui-même était marié avec une juive, Shōshēndukht (?), fille du Rēsh gālūtā[2].

Si, vers la fin de son règne, Yazdgard changea d'attitude à l'égard des chrétiens, la faute en était à ceux-ci. Par leur insolence, ils défièrent tellement l'opinion publique que des représailles étaient inévitables. Dans la ville d'Hormizd-Ardashēr en Susiane, un prêtre chrétien, Hashū de son nom, avait eu l'audace de détruire, avec le consentement formel ou tacite de l'évêque ʿAbdā, un temple du feu situé tout près de l'église chrétienne. Le prêtre, l'évêque et plusieurs autres personnes qui étaient impliquées dans l'affaire furent arrêtés et envoyés à Ctésiphon. Interrogé par le roi en personne, ʿAbdā nia toute complicité, mais Hashū avoua qu'il avait détruit lui-même le pyrée en question, et fit accompagner cet aveu de propos insolents contre la foi zoroastrienne. Alors le roi ordonna à ʿAbdā de rebâtir le temple, et comme celui-ci s'y refusait obstinément, il fut condamné et exécuté. L'historien ecclésiastique Théodoret exalte l'attitude impénitente de l'évêque, bien qu'il regarde la destruction du pyrée comme une action imprudente[3].

Un autre cas semblable est intéressant par le fait que tous les chrétiens impliqués portent des noms iraniens. Le prêtre Shāhpuhr avait poussé un Iranien noble du nom d'Ādhur-Farrbagh[4] à se faire chrétien, en lui faisant espérer la guérison d'une maladie. Celui-ci invita le prêtre à venir dans son village et à y bâtir une église. Shāhpuhr se fit remettre d'abord un titre de propriété sur le fonds de terre en question et y construisit l'église. Alors le mōbadh Ādhurbōzē[5] rapporta l'affaire au roi

[1] Nœldeke, Ṭabarī, p. 75, note.

[2] Voir ci-dessus, p. 34; Marquart, Ērānšahr, p. 53, note 1; Louis H. Gray, The Jews in Pahlavi Literature, Actes du XIVe Congrès International des Orientalistes, I (Paris 1906), p. 190 sqq.

[3] Hoffmann, p. 34 sq.; Labourt, p. 105 sq.

[4] En syrien: Ādhurfarrwā.

[5] Peut-être le mōbadhān mōbadh; plus loin dans la passion, il est appelé « le chef des mages ».

comme un triste exemple d'apostasie de la part d'un noble, et Yazdgard donna au mōbadh la permission d'user de tous les moyens pour ramener l'apostat à la foi zoroastrienne; seulement il ne devait pas le faire tuer. En effet, Ādhur-Farrbagh retourna à son ancienne religion et redemanda le titre de propriété, mais à l'instigation de Narsē[1], ecclésiastique chrétien, le prêtre Shāhpuhr refusa et s'enfuit en emportant le titre. Puis l'église fut convertie en pyrée. Mais Narsē éteignit le feu et célébra l'office divin dans le temple. Le mōbadh local, ayant constaté l'infraction, donna l'alarme dans le village. Narsē fut fustigé, et on l'envoya, chargé de chaînes, à Ctésiphon, où Ādhurbōzē lui promit l'impunité, à condition de réparer le dégât qu'il avait causé dans le pyrée. Narsē s'y refusa, fut jeté en prison, et après un refus réitéré il fut exécuté[2].

De tels cas de violence devaient nécessairement porter préjudice aux chrétiens. On pourrait voir peut-être dans la nomination de Mihr-Narsē, ennemi déclaré des chrétiens, au haut emploi de vuzurg-framādhār, la preuve d'un changement d'attitude de la part du grand roi vis-à-vis des chrétiens[3].

La mort de Yazdgard I en l'an 421 est couverte d'un profond mystère, La tradition iranienne prétend que, pendant un séjour à Gurgān, un cheval d'une beauté incomparable, que personne ne connaissait, le frappa au cœur d'un coup de pied, de sorte qu'il tomba raide mort, après quoi le cheval disparut des regards de tout le monde, ou bien, d'après une autre version, s'enfuit à toute vitesse. Nœldeke a raison, probablement, en supposant que cette fable a été inventée pour cacher le fait que les grands seigneurs ont profité du séjour de Yazdgard à un endroit éloigné pour se défaire d'un roi qu'ils détestaient[4].

Yazdgard laissa trois fils, Shāhpuhr, Vahrām et

[1] Narsaï en syrien.

[2] Hoffmann, p. 36—38; Labourt, p. 107—108.

[3] Nœldeke (Ṭabarī, p. 76, note 1) a relevé, en alléguant des raisons d'ordre chronologique, l'invraisemblance de l'assertion de Ṭabarī, que Yazdgard avait nommé ministre Mihr-Narsē aussitôt après son avènement.

[4] Nœldeke, Ṭabarī, p. 77, note 1.

Narsē. Shāhpuhr avait été nommé roi, par son père, dans la partie de l'Arménie qui était échue à l'Iran. Vahrām demeura chez le roi arabe de Ḥīra, vassal du grand roi. Suivant la relation de Ṭabarī, il y avait été envoyé tout petit pour être élevé dans l'air salutaire de Ḥīra[1], et il était devenu plus arabe qu'iranien dans son extérieur et ses allures[2]. Mais le séjour prolongé dans le pays limitrophe aura été plutôt un exil qui s'explique par un désaccord entre Yazdgard et son jeune fils[3]. Ce qui est certain, c'est que Vahrām vivait dans le château de Khvarnagh à Ḥīra, dont la construction est attribuée au Lakhmide Nu'mān, mais qui date sans doute d'un temps plus ancien[4], et qu'il était élevé sous la surveillance de Mundir, fils et successeur de Nu'mān, lequel avait reçu de Yazdgard les titres honorifiques de *Rām-avzūdh-Yazdgard* (« celui qui fait accroître la joie de Yazdgard ») et de *Mahisht* (« le plus grand »)[5]. Le troisième fils de Yazdgard, Narsē, « le fils de la juive »[6], était probablement mineur à la mort de son père, Vahrām n'ayant alors que vingt ans[7].

Or, la haute noblesse et le clergé, délivrés d'un monarque inopportun, voulaient profiter de l'occasion pour s'assurer l'autorité suprême. Quelques-uns des grands dignitaires s'allièrent alors dans le but d'exclure de la succession tous les fils de Yazdgard. Parmi ceux-là, Dīnawarī nomme[8]: Vistahm, spāhbadh de la Mésopotamie (Sawād), qui portait le titre d'honneur de *Hazāraft*, Yazd-Gushnasp, pādhghōspān du district d'Ez-Zawābi[9], Pīragh Mihrān[10], Gōdharz, chancelier de l'armée,

1 Ṭabarī, p. 855, Nœldeke, p. 86 sqq.
2 Ṭabarī, p. 858, Nœldeke, p. 91.
3 Voir Nœldeke, Ṭabarī, p. 90, note 2.
4 Rothstein, p. 16 et p. 144.
5 Ṭabarī, p. 855, Nœldeke p. 86 sqq.; comp. Rothstein, p. 67 sqq.
6 Voir ci-dessus, p. 267.
7 Ṭabarī, p. 863, Nœldeke p. 98.
8 Éd. de Guirgass, p. 57.
9 District de la Babylonie inférieure traversée par les canaux dits les Zābs, Nœldeke, Ṭabarī, p. 501; Marquart, Ērānšahr, p. 164. Autre leçon proposée par M. Herzfeld, voir l'excursus II.
10 Dinawarī considère « Mihrān » comme une dignité; voir l'excursus II.

Gushnasp-Ādhurvēsh, chancelier de l'impôt foncier, et Panāh-Khusrō, administrateur des œuvres pies[1]. Fait à remarquer: le nom de Mihr-Narsē, le ministre puissant de Yazdgard I et plus tard de Vahrām V, ne figure pas dans cette liste. Shāhpuhr, le roi d'Arménie, courut à Ctésiphon pour s'assurer le trône, mais fut tué par les grands[2], qui firent roi un prince du nom de Khusrō, issu d'une ligne latérale de la famille des Sassanides.

Mais le prince Vahrām n'entendait pas se faire évincer sans combat, et son père nourricier lui prêta une assistance efficace. Les auteurs arabes racontent que le roi de Ḥīra commandait deux troupes de cavalerie, dont une, appellée *dōsar*[3], était composée de Tanukh, Arabes des tribus qui habitaient les environs de Ḥīra[4], et l'autre, le corps « des blanc-brillants » était iranienne[5]. En tout cas, Mundir avait à sa disposition une force bien équipée, qu'il mit sous le commandement de son fils Nu'mān. Celui-ci s'avança vers Ctésiphon, et les grands de l'Iran, alarmés, entamèrent des négociations avec Mundir et Vahrām. Khusrō fut déposé, et Vahrām V monta sur le trône. La tradition iranienne a brodé sur cet événement une légende romanesque: Vahrām promit d'abord de réparer le mal qu'avait fait son père et de régner un an à l'épreuve. Puis l'élection d'un roi devait dépendre d'une sorte de jugement de Dieu: celui des deux prétendants qui aurait le courage d'aller prendre la couronne et l'habit royal déposés dans une arène où l'on avait lâché deux lions affamés devait être roi. Khusrō ayant refusé d'entrer dans l'arène le premier, Vahrām s'y avança, tua les lions et prit les insignes royaux, après quoi tous les assistants, Khusrō en tête, lui rendirent hommage. Cette légende a été inventée, sans doute, pour cacher le fait honteux,

[1] *Ruvānaghān dibhēr*, voir ci-dessus, p. 130.

[2] Mos. Khor., 1.56; Nœldeke, Ṭabarī, p. 91, note 4.

[3] Perse: « à deux têtes », « à deux chefs » (?).

[4] Rothstein, p. 18 sqq.

[5] Les deux troupes sont toujours mentionnées ensemble par les auteurs arabes, et Rothstein (p. 136) suppose qu'à l'origine les deux noms ont désigné une même troupe.

que l'intervention d'une petite armée arabe avait suffi pour renverser l'œuvre des grands seigneurs et les forcer d'accepter un roi qu'ils avaient rejeté.

Aucun roi sassanide, à l'exception d'Ardashēr I, de Khusrō Anōsharvān et de Khusrō Abharvēz, n'a eu une popularité qui égale celle de Vahrām V (Fig. 31). Bienveillant envers tout le monde, il remit aux contribuables une partie de l'impôt foncier. Une foule de légendes racontent ses prouesses dans les guerres contre les peuples du nord et contre Byzance, ses amours et ses



Fig. 31. Monnaie de Vahrām V.
(Collection de l'auteur).

aventures de chasse. Ces dernières, qui sont parfois dans le style de celles de Münchhausen, ont été immortalisées, non seulement dans la littérature persane, mais aussi par les miniaturistes, et elles ont fourni, bien des siècles durant, des motifs de décoration pour les tapis et les tissus de toutes sortes. Il existe encore des coupes d'argent datant de l'époque sassanide, où sont figurées des scènes tirées des aventures de chasse de ce roi. Une coupe appartenant au musée de l'Ermitage de Léningrade représente Vahrām V, qu'on reconnaît à la forme de sa couronne, monté sur un chameau, une jeune favorite assise derrière lui. La différence sociale entre le roi et la femme est indiquée par la différence de taille des deux personnes. La favorite, malicieusement, a exprimé le désir de voir, si le roi pouvait changer, par des coups de flèche, une gazelle mâle en femelle et une femelle en mâle. Alors le roi tire sur la femelle deux flèches dont la pointe s'enfonce dans la tête de l'animal de telle façon qu'elles ressemblent à deux cornes, et au mâle il enlève les deux cornes au moyen d'une flèche à deux

pointes[1]. L'artiste de la coupe d'argent a donné à la flèche une forme particulière, la pointe étant en croissant[2].

Plein de vigueur et de force vitale lui-même, Vahrām exhortait tout le monde à jouir de la vie. Il faisait des vers en arabe et parlait plusieurs langues[3]. Grand amateur de musique il attribua aux musiciens et aux chanteurs de la cour, et même aux bouffons, un rang spécial, après ou parmi les classes des hauts fonctionnaires de l'empire[4], et c'est lui, d'après une légende bien connue, qui fit appeler de l'Inde des bandes de *lūrīs,* ancêtres des tsiganes, afin que les gens du peuple ne soient pas privés des plaisirs de la musique[5]. Sa nature pétulante lui a valu le surnom de *Gōr* (« l'Onagre »). Plus tard on en a cherché l'origine dans un épisode de sa vie de chasseur: il avait transpercé, d'un même coup de flèche, un onagre et un lion qui avait sauté sur le dos de celui-ci.

L'historiographie sassanide n'a pas épargné Vahrām Gōr, il est vrai; on le critique d'être trop adonné aux plaisirs et aux folles dépenses, et de s'occuper trop peu des affaires d'État[6]. Mais on ne saurait douter que, laissant aux grands de l'empire le soin des affaires, il ne fût un roi selon le cœur de la haute noblesse et du clergé, et que son grand renom ne soit dû en partie à cette complaisance.

Parmi les hauts dignitaires du temps, le premier en puissance et en autorité personnelle était Mihr-Narsē, fils de Varāzagh[7], le vuzurg-framādhār, qui portait le surnom ou le titre

1 Voir le 'Uyūnu'l-akhbār d'Ibn Qutaïba (I, p. 178 de l'éd. du Caire), d'après le « livre des Perses »; Firdausī, éd. de Mohl, V, p. 506—8.

2 Sur le « mausolée de l'antilope » (se rapportant à une autre aventure de chasse) et le château de Vahrām Gōr près d'Hamadan décrits par Ibnu'l-Faqīh, voir P. Schwarz, Iran im Mittelalter, V, p. 547. Pour l'habileté de Vahrām à tirer de l'arc, comp. l'anecdote racontée par Djāḥiẓ, Tādj, p. 177 sqq.

3 Mas'ūdī, Murūdj, II, p. 191; T̲a'ālibī p. 555.

4 Djāḥiẓ, Tādj, p. 28; Mas'ūdī, Murūdj, II, p. 157.

5 Firdausī, éd. de Mohl, VI, p. 76—78; T̲a'ālibī, p. 566 sq.

6 Djāḥiẓ, Tādj, pp. 30 et 159; Ṭabarī, p. 863, Nœldeke p. 98; Mas'ūdī, Murūdj, II, p. 168 sqq.; Ta'ālibī, p. 557.

7 Ṭabarī, p. 872, Nœldeke, p. 116.

honorifique de *Hazārbandagh* (« celui qui possède mille esclaves »)[1]. Il était issu de la famille arsacide des Spandiyādh, une des sept familles privilégiées. Les auteurs arabo-persans, dont les informations à ce sujet remontent probablement à la grande chronique sassanide, le dépeignent comme un homme plein de lumières et d'une culture d'esprit supérieure. Que les auteurs chrétiens l'aient eu en haine, que l'historien arménien Lazare de Pharp le traite de perfide et de cruel, il n'y a là rien d'étonnant, vu le zèle pour la religion zoroastrienne dont il faisait preuve. Cependant, ce zèle religieux ne s'est pas manifesté seulement dans son inimitié contre les adhérents aux religions étrangères: le devoir zoroastrien de cultiver la terre et de la rendre fertile lui tenait également à cœur. Sur les grands terrains qu'il possédait dans les districts d'Ardashēr-Khvarrēh et de Shāpūr en Perside, il fit construire plusieurs châteaux et un temple du feu qui eut le nom de *Mihr-Narsiyān*, et près de sa ville natale, Ābruvān dans le district d'Ardashēr-Khvarrēh, il fonda quatre villages avec des temples du feu, un pour lui-même et un pour chacun de ses trois fils, Zurvāndādh, Māh-Gushnasp et Kārdār, donnant au premier le nom de *Frāz-marā-āvar-khvadhāyā* (?) (« viens à moi, ô Dieu »[2]), et appelant les trois autres, d'après les noms de leurs maîtres respectifs, *Zurvāndādhān, Māh-Gushnaspān* et *Kārdārān*. En outre il fit planter trois jardins, un de palmiers, l'autre d'oliviers et le troisième de cyprès, douze mille de chaque espèce, selon le récit de Ṭabarī, qui ajoute que tous ces villages, jardins et temples du feu « sont aujourd'hui encore aux mains de ses descendants, et tout cela est de nos jours, dit-on, dans le meilleur état »; seulement, nous ne savons pas, s'il s'agit là du temps de Ṭabarī lui-même ou de quelque auteur plus ancien qui lui a servi de source.

1 Les informations suivantes sur Mihr-Narsē et ses fils sont données par Ṭabarī (p. 869, Nœldeke, p. 109 sqq.).

2 « Ô Maitresse », selon la traduction arabe donnée par Ṭabarī, parce que, dit Nœldeke (Ṭabarī, p. 111, note 7), le mot feu (*nār*) est un féminin en arabe; comp. cependant ci-dessus, p. 141. Pour l'impératif *āvar*, voir Nyberg, E Symbolis Philologicis O. A. Danielsson octogenario dicatis (Upsal. 1932), p. 237 sqq.

M. Herzfeld[1] a remarqué que le château de *Sarvistān*, situé sur la route des caravanes conduisant de Shiraz à Dārābdjird et à Bender Abbas, lequel doit dater, selon lui, environ du temps de



Fig. 32. Château de Sarvistān.
(Dieulafoi, L'art antique de la Perse).

Vahrām V, pourrait être un des édifices construits par Mihr-Narsē, le mot *sarvistān* ayant la signification de « jardin de cyprès ». Ce Sarvistān (Fig. 32) est un petit château à coupoles, trop petit, à l'avis de M. Herzfeld, pour avoir servi de demeure au grand roi, la salle d'audience surtout étant de dimensions très restreintes. Les murs sont percés d'un grand nombre de portes. La construction des voûtes indique un degré assez avancé du développement de l'architecture sassanide[2].

Les trois fils de Mihr-Narsē occupaient, déjà du vivant de

[1] Sarre-Herzfeld, Felsreliefs, p. 131 ; Sarre-Herzfeld, Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet, II, p. 332 sq.

[2] Felsreliefs, l. c. ; Dieulafoi (IV, p. 30 sqq.) avait rangé le château de Sarvistān parmi les édifices achéménides.

leur père, quelques-uns des plus hauts emplois de la hiérarchie iranienne. Zurvāndādh remplissait les fonctions d'un hērbadhān hērbadh, la plus haute dignité ecclésiastique après celle de mōbadhān mōbadh, Māhgushnasp, étant vāstryōshānsālār, avait la direction des finances, et Kārdār était artēshtārānsālār ou grand maréchal de l'empire.

Vahrām V fut d'abord en guerre avec les peuples barbares du nord, que les sources arabes et persanes désignent sans distinction du nom de Turcs. Il s'agit probablement des Chionites[1]. Nous avons trouvé ce peuple, d'origine hunnique, parmi les troupes auxiliaires dans l'armée de Shāhpuhr II. Ils étaient des alliés d'une fidélité douteuse. Établis dans les steppes au nord de Merv, ils firent, à l'époque qui suivit la mort de Shāhpuhr, des incursions réitérées dans le Khorassan et devinrent l'ennemi principal des Iraniens sur cette frontière. Le roi commanda en personne une expédition victorieuse contre ces barbares, son frère Narsē étant régent pendant son absence. Après la pacification des pays de l'est, Narsē fut nommé gouverneur du Khorassan[2]. Mais sur ces entrefaites, l'Iran s'était de nouveau brouillée avec Byzance.

Les chrétiens de l'Iran ayant perdu, par leur insolence, la bienveillance de Yazdgard I, une nouvelle persécution avait été préparée avant la mort de ce roi. Organisée par M i h r - S h ā h p u h r, le mōbadhān mōbadh, elle éclata aussitôt après l'avènement de Vahrām V. Les habitants chrétiens des pays limitrophes de l'ouest s'enfuirent en foule sur le territoire byzantin. Mihr-Shāhpuhr excita les tribus arabes contre eux, et un grand nombre de chrétiens furent tués. A s p a b a d h, un haut fonctionnaire iranien[3], qui dirigeait les persécutions, dégoûté de sa charge, refusa d'obéir aux instructions qui lui avaient été données et aida les chrétiens à s'échapper. Forcé de s'enfuir lui-même, il se réfugia

[1] Ainsi Marquart, Ērānšahr, p. 52.

[2] Ṭabarī, p. 865, Nœldeke p. 103; comp. Markwart-Messina, Catalogue, p. 43.

[3] Les Analecta graeca en font un prince arabe (Labourt, p. 117), mais le nom de ce personnage semble indiquer, soit qu'il ait été un Iranien de la grande famille des Aspahbadh, soit qu'il ait eu l'emploi de spāhbadh, que l'on ne confiait probablement pas à un Arabe.

auprès du général romain Anatole, qui lui confia le commandement des tribus arabes soumises à la domination de Byzance. Le roi d'Iran demanda au gouvernement de Byzance la livraison des fugitifs, ce qui lui fut refusé.

Voilà les événements qui, en l'an 421, aboutirent à la nouvelle guerre entre Byzance et l'Iran. Elle fut d'assez courte durée. Du côté iranien la campagne fut conduite par Mihr-Narsē. Les Romains, en général, eurent le dessus. Par le traité de paix, qui fut conclu l'année suivante (422), les Iraniens accordèrent aux chrétiens la liberté du culte dans leur pays. Que la même liberté fût assurée aux zoroastriens qui vivaient dans l'empire byzantin, était une concession au prestige des Iraniens, mais n'avait aucune importance pratique. Le règlement concernant les contributions que Byzance avait à payer pour assurer le maintien de la surveillance des défilés du Caucase contre les Huns fut renouvelé.

Pendant ce temps, les chrétiens de l'Iran se querellaient avec acharnement. Dādīshō', qui fut élu catholicos en 421 ou au commencement de l'année suivante, avait rendu de bons services au grand roi dans la défense du Khorassan contre les barbares du nord. Un parti de dissidents, dont le chef était Baṭai, évêque d'Hormizd-Ardashēr, l'accusa de simonie et d'usure et d'avoir excité les mages à persécuter ses coreligionnaires. Cette attaque perfide fut portée avec beaucoup d'adresse. A la fin, Dādīsho' fut emprisonné par ordre de Vahrām ; ayant été remis en liberté plus tard par les efforts de l'empereur Théodose II, il était tellement dégoûté de sa situation qu'il désira se retirer, mais ses adhérents s'interposèrent, un synode convoqué par trente-six évêques lui donna son appui et l'engagea à retirer sa démission. Ce synode, qui fut tenu dans une ville du pays des Arabes, fut important par le fait qu'il proclamait l'autonomie de l'Église chrétienne de l'Iran et son indépendance de l'Église occidentale. Sans doute, Dādīshō', en forçant le synode à voter cette mesure, a voulu assurer aux chrétiens de l'Iran des conditions plus stables : on ne les soupçonnerait plus d'intriguer avec Byzance[1].

Après la mort de Shāhpuhr, frère de Vahrām V et roi vassal de l'Arménie, l'Arsacide Artashes (Ardashēr), fils de Vram-

[1] Labourt, p. 119—125.

Shapuh, porta la couronne de ce pays pendant une dixaine d'années; puis il fut déposé par Vahrām, après quoi le pays fut gouverné comme une province iranienne, un grand seigneur iranien du nom de Vēh-Mihr-Shāhpuhr y étant constitué marzbān.

Vahrām V mourut en 438 ou 439, d'une mort naturelle selon



Fig. 33. Monnaie de Yazdgard II.
(Musée National de Copenhague).

Firdausī. La plupart des sources arabes, cependant, le font mourir victime de son amour pour la chasse: un jour, courant à cheval après un onagre, il tomba dans un fossé ou puits profond et disparut, et on ne réussit pas, malgré tous les efforts, à retrouver son corps[1]. Il est possible, que la mort du roi Pērōz dans un fossé ait contribué à la formation de cette légende, qui s'explique d'ailleurs par un enchaînement d'idées: Vahrām avait le surnom de *Gōr* (l'Onagre), et il mourut dans un fossé (*gōr*). ʿOmar Khayyām, le fameux poète persan, a utilisé ce jeu de mots dans un quatrain très connu:

> Dans le château où Bahrām levait la coupe de vin,
> le renard fait des petits et la gazelle se repose.
> Bahrām, toute sa vie durant, attrapait des onagres (*gūr*);
> aujourd'hui le tombeau (*gūr*) a attrapé Bahrām[2].

Yazdgard II, le fils et successeur de Vahrām, n'avait pas le caractère ouvert de son père. Selon Ṭabarī[3], il déclara dans un discours inaugural qu'il n'entendait pas, à l'exemple de son père,

1 Nœldeke, Ṭabarī, p. 103, note 3; le même récit chez T̠aʿālibī, p. 568.

2 Voir Arth. Christensen, Critical Studies in the Rubáʿiyát of ʿUmar-ī-Khayyám, p. 75, no. XLIV. Bahrām est la forme néo-persane de Vahrām, *gūr* la prononciation néo-persane du mot qui est *gōr* en pehlvi.

3 P. 871, Nœldeke p. 113.

faire de longues audiences, mais qu'il voulait vivre retiré pour s'occuper du bien de l'empire. Un tel changement est indiqué également dans une source syrienne, où il est dit que Yazdgard II abolit l'usage ancien qui accordait à tout fonctionnaire du royaume le droit de faire, personnellement, pendant la première semaine du mois, des représentations au roi concernant des injustices commises et des abus de toutes sortes[1].

Une petite guerre avec Byzance, qui eut lieu au commencement du règne de Yazdgard (442), se termina, sans grands événements, par une paix qui laissait essentiellement les choses telles qu'elles étaient[2].

Si l'on peut se fier aux données des actes des martyrs, Yazdgard s'est montré d'abord bienveillant envers les chrétiens, mais dans sa huitième année un changement a eu lieu dans sa conduite envers eux, après qu'il eut tué sa fille, qu'il avait épousée, et quelques-uns des grands du royaume[3]. Les actes ne nous disent pas qui étaient ces grands, mais il est à supposer qu'il s'agit là de personnages qui professaient le christianisme ou inclinaient à l'adopter. On ne pourrait guère penser à une opposition de la part du roi contre la puissance des grands dignitaires en général, car les chroniques arabes et persanes, qui réfléchissent l'opinion cléricale du temps des Sassanides, le représentent comme un roi clément et bienveillant[4]. Dans ses rapports avec les juifs, il fit preuve d'intolérance en leur défendant de célébrer le sabbat en l'an 454/55[5]. Contre les chrétiens de l'Arménie il prit des mesures sévères dès la deuxième année de son règne[6]. Élisée nous donne le renseignement intéressant[7], que Yazdgard avait étudié toutes les religions de son royaume en les comparant avec le zoroastrisme, et qu'il s'était fait instruire aussi sur les doctrines des chrétiens. « Interrogez, examinez, observez ! » disait-il, « nous choisirons ce qui nous paraîtra le meilleur ». Aux yeux de l'écrivain arménien

[1] Hoffmann, p. 50.
[2] Nœldeke, Ṭabarī, p. 116, note 2.
[3] Hoffmann, p. 50 ; Labourt, p. 126.
[4] Ṭabarī, p. 871, Nœldeke p. 113.
[5] Nœldeke, Ṭabarī, p. 114, note 1.
[6] Élisée, Langlois, II, p. 184.
[7] Ibid. p. 187 sq.

hargneux ce n'était qu'hypocrisie. Nous y verrons plutôt un effort louable de comprendre les mouvements religieux du temps. Le phénomène n'est pas rare dans l'histoire des rois sassanides: nous avons vu que Shāhpuhr I et Hormizd I s'intéressaient au manichéisme, et nous verrons plus tard à quel degré la doctrine religieuse de Mazdak impressionna Kavādh I. Toutefois, Yazdgard II, après avoir comparé les différentes religions, resta fidèle au zoroastrisme, et Mihr-Narsē, l'ennemi juré des chrétiens, garda la direction des affaires d'État.

Le progrès du christianisme en Arménie était depuis longtemps une source d'inquiétude pour le gouvernement de l'Iran. On comprenait à Ctésiphon que la possession de l'Arménie resterait précaire, tant que les différences religieuses existaient, et l'idée d'employer des mesures de coercition eut un avocat puissant dans la personne de Mihr-Narsē. Le résultat des délibérations qui avaient lieu entre le grand roi, Mihr-Narsē, les grands dignitaires et les chefs de l'église zoroastrienne fut un édit adressé par Mihr-Narsē aux nobles arméniens au nom du roi. Lazare de Pharp, qui semble avoir vécu un demi-siècle environ après les événements en question, rend l'édit de la manière suivante[1]: ...... Nous avons fait écrire [les dogmes de] notre religion qui s'appuie sur la vérité et est assise sur des bases solides, et nous vous les avons envoyés. Nous désirons que vous, qui êtes si utiles au pays et qui nous êtes chers, acceptiez et embrassiez notre saint et véritable culte et que vous ne professiez plus cette religion que nous savons tous parfaitement être fausse et stérile. Or, en prenant connaissance de notre édit, acceptez-le volontiers et de bon gré, sans détourner votre esprit vers d'autres pensées. De plus, nous avons condescendu jusqu'à vous ordonner de nous écrire votre prétendue religion, qui jusqu'à ce jour a été la cause de votre perdition. Quand vous connaîtrez comme nous notre religion, les Ibères, les Albans, n'oseront plus s'opposer à notre volonté »[2].

[1] Langlois, II, p. 281. Nous omettons quelques remarques introductives.

[2] Sur la propagation du christianisme chez les peuples du Caucase, voir P. Peeters, Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques, Analecta Bollandiana, t. L., p. 5—58.

Il est à supposer que l'édit était accompagné d'une lettre dans laquelle étaient exposés les dogmes principaux de la religion mazdéenne. Alors les évêques chrétiens et les plus notables parmi les prêtres de l'Arménie se rassemblèrent pour discuter l'affaire. Lazare nous donne les noms de tous les assistants, ce qui nous fait croire qu'il a eu de bonnes sources à sa disposition, et il reproduit la réponse, qui fut rédigée par cette assemblée, et qui est d'une insolence tout à fait remarquable. En voici quelques-uns des passages les plus importants[1] : « En effet, si, lorsque nous étions à la Porte, en présence des mages, qu'on appelle vos législateurs, nous les tournions en dérision et nous les méprisions, bien plus aujourd'hui [nous agirons de même], si vous nous engagez à lire et à écouter des écrits qui ne nous intéressent point et qui ne peuvent pas devenir l'objet de nos méditations. En outre, afin d'honorer encore plus votre autorité, nous n'avons même pas voulu ouvrir et voir votre écrit. Car une religion que nous savons être fausse et [le résultat] des rêveries d'hommes insensés, et dont les détails nous ont été transmis par vos prétendus docteurs de l'imposture ; une semblable religion dont nous sommes instruits aussi bien que vous, ne mérite pas d'être lue, ni écoutée. En effet, en lisant vos lois, nous sommes forcés de les railler ; et ainsi, les lois, les législateurs et ceux qui professent de telles erreurs seront tournés ensemble en ridicule. C'est pourquoi nous n'avons pas même jugé opportun d'écrire, d'après votre ordre, [les doctrines de] notre religion et de vous les envoyer. Car si nous n'avons pas cru votre fausse et abominable religion digne d'être lue et de nous être présentée, pour ne pas vous offenser en la ridiculisant, vous deviez, d'après votre haute sagesse, songer à cela en nous l'écrivant et en nous l'envoyant. Comment pourrons-nous donc exposer devant votre ignorance notre sainte et divine religion et la livrer à vos risées et à vos insultes ? Mais, en ce qui touche notre foi, tenez cela pour certain que nous n'adorons point, comme vous, les Éléments, le Soleil, la Lune, les Vents et le Feu, nous ne rendons point de culte à tous ces dieux que vous nommez sur la

[1] Langlois, II, p. 282.

terre et au ciel. Cependant, ainsi que nous l'avons appris, nous adorons fermement un seul et vrai Dieu qui a créé le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent ...... »[1]

[1] Un autre chroniqueur arménien, Élisée, donne, toute au long, l'ordonnance de Mihr-Narsē, mais dans une forme toute différente, renfermant tout simplement l'exposé des principes du zoroastrisme et des observations critiques sur les dogmes chrétiens, et se terminant par l'ordre impérieux de réfuter les idées exposées ou de venir se présenter devant le tribunal suprême. Élisée reproduit encore la teneur d'une réfutation détaillée, rédigée par les évêques et les prêtres arméniens. Or, M. Meillet, dans un article succint et très clair (JA, 1909, I, p. 548 sq.) a essayé de démontrer que les indications d'Élisée et celles d'Eznik, qui a décrit la doctrine des mages à peu près dans les mêmes termes, remontent à un ancien exposé de la religion mazdéenne (selon les idées zurvanistes), qui se trouve aussi reflété dans les vies des martyrs syriaques et dans un passage bien connu de Théodore de Mopsueste, cité par Photios, et qui était fait d'après une source excellente (Voir ci-dessus, p. 145). La thèse de M. Meillet a été appuyée par M. L. Mariès, qui, dans son livre « Le De Deo d'Eznik de Kołb » (Paris 1924), a examiné la question à fond. En acceptant le point de vue des deux savants, je pense que l'exposition de Lazare de Pharp est correcte dans ses traits principaux, et qu'en effet le clergé chrétien de l'Arménie a ignoré la lettre qui contenait l'exposé des idées religieuses des zoroastriens et ne l'a même pas ouverte. S'il en est ainsi, le texte de la lettre de Mihr-Narsē ayant disparu, Élisée, pour combler la lacune, a forgé de toute pièce aussi bien l'exposé en question, que la réfutation, qui n'avait jamais été faite, en composant la première pièce à l'aide d'une traduction grecque ou arménienne d'un traité pehlvi, qui a été aussi la source des notices de Théodore de Mopsueste, d'Eznik et d'autres, et la seconde, probablement, au moyen d'ouvrages d'apologistes chrétiens. Toutefois, la fausse lettre de Mihr-Narsē que nous présente Élisée est importante, non seulement par les renseignements qu'elle contient sur les doctrines zoroastriennes du temps des Sassanides, mais aussi en nous faisant voir quelles étaient les idées chrétiennes les plus rebutantes aux yeux des zoroastriens. Ce sont là les points de controverse que nous retrouvons dans les disputations occasionnelles mentionnées dans les actes syriens des martyrs: les chrétiens sont dans l'erreur en affirmant que le bien et le mal ont un même auteur, que Dieu est jaloux et que, pour une seule figue détachée d'un arbre, il a créé la mort et condamné les hommes à la subir. « Une telle jalousie n'existe point entre les hommes et encore moins entre Dieu et l'homme ». Une autre erreur des chrétiens est celle, que Dieu, qui a créé le ciel et la terre, vint au monde et naquit d'une vierge nommée Marie, dont l'époux s'appelait Joseph, Jésus-Christ étant en réalité le fils de Phantour (Panthéros, selon une ancienne tradition juive, voir Langlois II, p. 191 a, note 2), par suite d'un commerce illicite. Les chefs spirituels des chrétiens disent que ce n'est point péché de manger de la chair, et eux refusent d'en manger; qu'il est permis de prendre femme, et eux ne veulent point les regarder. Ils disent

Yazdgard, ayant reçu la réponse des évêques, fit mander les chefs des grandes maisons arméniennes et les fit enfermer. Ceux-ci, en faisant intérieurement promesse à Dieu de rester fidèles à leur foi, firent semblant « d'être décidés à partager l'impiété du roi » (Élisée). Yazdgard, occupé à ce moment d'une guerre contre les Kūshāns, c.-à-d. les peuples barbares qui possédaient l'ancien pays des Kūshāns, « ne soupçonna point l'habile ruse avec laquelle on l'abusait » (Élisée) ; il rendit aux grands de l'Arménie leurs honneurs et leurs domaines, en gardant pourtant quelques princes comme otages, et envoya plus de sept cents mages, ayant à leur tête le « chef des mages », pour préparer la conversion de l'Arménie.

Cependant, Yazdgard avait infligé une défaite au roi de la horde hunnique des Tchōls, qui demeurait au nord de Gurgān, et dont parlent les actes des martyrs[1]. Dans le pays conquis il fonda la ville de Shahristān ī Yazdgard, où il résida pendant quelques années pour être à proximité de la frontière exposée aux dévastations des barbares[2]. Puis une invasion de tribus hunniques ou chionites appelés Kidarites[3], qui eut lieu à l'est, dans la région de Tālakān, le força de reprendre les armes.

Sur ces entrefaites, les grands de l'Arménie s'insurgèrent, et le clergé chrétien de ce pays prêcha la guerre sainte. Mais, comme toujours, la jalousie qui régnait entre les grandes maisons arméniennes entrava l'action commune. Le marzban de l'Arménie, Vasag de Siunik, un des princes arméniens les plus notables, resta fidèle à la cause des Iraniens et se fit zoroastrien. Pendant

que celui qui amasse des trésors, péche, et exaltent au plus haut degré la pauvreté. Ils aiment les tribulations et méprisent la prospérité ; ils dédaignent la fortune et considèrent la gloire comme le néant ; ils aiment les vêtements pauvres et estiment les choses communes au-dessus des choses précieuses ; ils louent la mort et méprisent la vie ; ils blâment la naissance des enfants et regrettent la stérilité etc. (Langlois II, p. 191).

[1] Hoffmann, pp. 50 et 277 sqq. ; Marquart, Ērānšahr, p. 56. Depuis la seconde moitié du Ve siècle, le khāgān des Tchōls résidait à Balkhān, *Βαλάαμ*, à l'est de la baie de Krasnovodsk (Markwart-Messina, Catalogue, p. 38 sqq., 43).

[2] Hoffmann, p. 50.

[3] D'après le nom de leur roi, Kidāra.

des années, la guerre intérieure désola l'Arménie. Les insurgés implorèrent l'assistance de l'empereur, sans résultat du reste, Byzance étant occupé à défendre ses frontières contre les Huns; mais cette démarche de la part des Arméniens rendait impossible une réconciliation avec le gouvernement de l'Iran. Les troupes



Fig. 34. Gemme de l'Ērān-ambāraghbadh Vēhdēn-Shāhpuhr. (Sarre, Die Kunst des alten Persien, pl. 145).

iraniens essuyèrent une défaite, Vasag fut fait prisonnier et forcé de retourner au sein du christianisme. Alors Yazdgard, qui avait été peu heureux dans son expédition contre les Kidarites, marcha à la tête de son armée contre l'Arménie, battit les insurgés dans une grande bataille en l'an 451, et amena en Iran les chefs de la rebellion qui n'avaient pas été tués dans les combats, avec les principaux ecclésiastiques. Vasag, considéré, non sans raison, comme un traître, tant par les Iraniens que par les Arméniens, et qui s'était rendu coupable, en outre, de déprédations, fut destitué du marzbanat et de tous ses biens. Le roi ordonna à l'Ērān-ambāraghbadh Vēhdēn-Shāhpuhr (Fig. 34) de faire exécuter les prêtres chrétiens emprisonnés. Les marzbans iraniens, qui se succédèrent dans le gouvernement de l'Arménie, firent, cependant, des efforts sérieux pour améliorer les conditions du pays, et après la mort de Yazdgard la liberté religieuse fut rétablie.

Les chrétiens syriens avaient également à souffrir de l'aggrava-

tion des différences religieuses. Toutefois, les persécutions n'eurent pas le caractère général qu'elles avaient eu pendant le règne de Shāhpuhr II. Pendant la guerre avec le roi des Tchōls, Yazdgard, qui semble avoir fait de mauvaises expériences en ce qui concerne l'utilité des soldats chrétiens, fit chasser ceux-ci de l'armée, et après son retour à Ctésiphon il ordonna au mōghān-andarzbadh[1] Tahm-Yazdgard, au sroshavarzdārīgh[2] de la province Arzanène Ādhur-afrōzgard, et à Sūrēn, dastvarhamdādh[2] du diocèse de Bēth Garmaï au Petit Zāb[3] de jeter en prison les plus notables parmi les chrétiens des provinces de l'ouest et de les forcer à apostasier. La plupart des prisonniers, ayant refusé de renier leur religion, furent tués en l'an 446 après des tortures affreuses. Parmi eux était le métropolitain Jōḥannān. L'année suivante, Pēthiōn, un des martyrs les plus célébrés, qui avait eu de grands succès comme missionnaire dans les contrées montagneuses entre la Médie et la vallée du Tigre, fut torturé et décapité, et sa tête fut exposée sur un rocher situé prés de la grande route royale qui menait de Ctésiphon aux régions orientales du royaume[4].

Yazdgard, qui, dans ses dernières années, avait eu assez à faire à guerroyer contre les Kidarites, mourut d'une mort naturelle en l'an 457. Son fils aîné, Hormizd (III), qui avait gouverné la Sacastène avec le titre de roi, fut couronné. Mais son frère cadet, Pērōz, aspirait à la couronne. Avec une armée rassemblée dans les régions orientales il attaqua Hormizd, qui se trouvait à Raï[5]. Pendant la guerre des deux princes, leur mère, Dēnagh, régnait à Ctésiphon. Il existe une intaille qui présente la figure

[1] Voir p. 115.

[2] Hauts fonctionnaires de justice, voir p. 295.

[3] Hoffmann, p. 253 sqq.

[4] Hoffmann, p. 43—68; Labourt, p. 126 sqq.

[5] La notice, que renferment quelques relations arabes (voir Ṭabarī, p. 872, Nœldeke p. 115 et p. 117, note 3) que Pērōz avait obtenu l'assistance militaire du roi des Hephtalites, est un trait légendaire, qui s'est formé, probablement, à l'imitation de l'alliance de Kavādh, fils de Pērōz, avec le roi des Heptalites, dont il sera question dans la suite. Au moment de la mort de Yazdgard II, les Hephtalites n'avaient pas encore pénétré jusqu'aux frontières de l'Iran (Marquart, Ērānšahr, p. 57).

de cette reine avec son nom et le titre de *bāmbishnān bāmbishn* (« reine des reines »[1]) en lettres pehlvies. La dame porte le diadème surmonté d'une coiffure en forme de boule, noué d'un petit ruban, une boucle d'oreille à trois perles et un collier à perle, et a les cheveux frisés en beaucoup de petites nattes, qui pendent autour du cou[2].

La tradition iranienne a mis en évidence les sentiments reli-



Fig. 35. Monnaie de Pērōz.
(Musée National de Copenhague).

gieux de Pērōz et ses connaissances dans la religion mazdéenne. Il est à supposer donc, qu'il était préféré par le clergé zoroastrien[3]. En outre, il eut l'appui d'un des plus puissants parmi les grands dignitaires, Rahām de la famille des Mihrān, qui avait été son gouverneur. Rahām prit les armes contre Hormizd et lui infligea une défaite. Hormizd lui-même fut fait prisonnier et, selon Élisée, tué sur l'ordre de Rahām, qui fit couronner Pērōz[4].

Le règne de Pērōz (459—84) fut peu heureux. La défense des frontières du nord et de l'est exigeait toujours des efforts militaires, et aux malheurs de la guerre s'ajouta une famine prolongée[5], provoquée par la sécheresse. La tradition a conservé le souvenir des mesures qu'a pris Pērōz pour remédier à la disette : il renonça à une partie des impôts et fit des arrangements pour la distribution

1 Ce titre, formé par analogie avec celui de shāhānshāh, « roi des rois », montre, comme dit M. Herzfeld, que, dans cet intervalle, Dēnagh était détentrice du pouvoir royal.

2 Mordtmann, ZDMG, XXVIII, p. 201 sqq. et XXXI, p. 582 ; Herzfeld, Paikuli, p. 75 et gloss. nos. 262 et 636.

3 Ṭabari, p. 872, Nœldeke p. 118, note 4.

4 Élisée, Langlois II, p. 248.

5 Elle dura sept ans, selon les chroniqueurs arabes.

des provisions de blé[1]. Une lettre de l'évêque chrétien Barṣauma au catholicos Acace[2], datant de l'an 485 environ, fait allusion à la famine dont souffrait depuis deux ans les provinces du nord[3].

Une persécution des juifs eut lieu sous Pērōz, provoquée, dit-on, par le bruit, que les juifs auraient écorché vifs deux prêtres zoroastriens. La persécution semble avoir été sévère surtout dans la ville d'Ispahan, qui avait alors, comme aujourd'hui encore, une nombreuse colonie juive[4].



Le monde chrétien se querellait alors sur une question de dogmatique. Les nestoriens prétendaient que le Christ avait eu deux natures distinctes, une humaine et une divine, tandis que, d'après l'opinion des monophysites, les deux natures s'étaient fondues en une dans sa personne. Nestoriens et monophysites faisaient cause commune contre les ariens, qu'ils détestaient les uns et les autres; mais en même temps ils se combattaient entre eux avec une haine implacable. La controverse régnait à l'école d'Édesse, où les chrétiens de l'Iran recevaient leur instruction théologique. Quand Ibas, professeur fameux de cette école et nestorien zélé, mourut en l'an 457, les monophysites eurent le dessus, et les théologiens nestoriens furent chassés d'Édesse. Parmi ceux-ci étaient quelques jeunes lecteurs, que leurs adversaires désignaient sous des sobriquets comme « l'étrangleur d'oboles », « le buveur de lessive », « le petit cochon » etc.; un d'eux « avait un surnom qu'on ne peut écrire décemment ». Le plus énergique de tous était Barṣauma, « le nageur entre les nids », qui, au synode dit « le brigandage d'Éphèse » (449), avait défendu le nestorianisme avec une telle ardeur que les évêques demandèrent son expulsion. Plusieurs de ces lecteurs eurent des épiscopats dans l'Iran. Les adversaires monophysites ne leur ont pas épargné les

[1] Ṭabarī, p. 873, Nœldeke, p. 118 sq. Comp. ci-dessus, p. 170—71.
[2] Voir ci-après.
[3] Labourt, p. 144 sq.
[4] Nœldeke, Ṭabarī, p. 118, note 4; Ḥamza, éd. Gottwald, p. 56; trad. p. 41.

accusations de libertinage et de toute sorte d'abus. Barṣauma, qui était un ambitieux et un intrigant, à ce qu'il paraît, mais en tout cas une personnalité marquante, sut gagner, dans une certaine mesure, la faveur de Pērōz. En effet, il servait avec un zèle égal les intérêts de son Église et ceux du grand roi. Pērōz, sans doute, n'estimait pas plus les prélats chrétiens litigeux et atrabilaires que la religion qu'ils prêchaient, mais il voyait l'avantage politique qu'il pouvait tirer du nestorianisme, qui éloignait les chrétiens de l'Iran de leurs coreligionaires de l'autre côté de la frontière occidentale. Lorsque l'empereur Z é n o n avait inauguré une politique qui cachait le monophysisme sous les apparences d'une orthodoxie neutre, Barṣauma, qui avait été fait métropolitain de Nisibe et inspecteur des troupes de la frontière, et plusieurs autres métropolitains convoquèrent un concile à Nisibe, où l'on résolut de déposer le catholicos B ā b o w a ī, dont l'incapacité était généralement reconnue. Bābowaī, en revanche, anathématisa Barṣauma et ses adhérents. La querelle s'envenima, et Bābowaī finit par être emprisonné, puis suspendu par l'annulaire et flagellé jusqu'à la mort. Entre Barṣauma et son ancien frère d'armes, A c a c e (« l'étrangleur d'oboles »), qui fut catholicos après Bābowaī, l'harmonie n'était pas parfaite. Barṣauma, sous des prétextes divers, refusa d'assister à un synode qu'Acace voulut convoquer à Séleucie[1].

L'empire byzantin, pendant le cinquième siècle, était trop occupé des troubles causés par les invasions des Barbares pour être dangereux pour l'Iran. Mais, comme nous l'avons vu, l'invasion frappait également l'empire sassanide[2].

Au commencement de son règne, Pērōz avait voulu forcer les Kidarites à payer un tribut. K i d ā r a, le roi de ce peuple, refusa, et la guerre recommença. Le roi d'Iran essaya, dit-on, de faire un traité de paix avec K u n g k h a s, le fils et successeur de

[1] Labourt, p. 131—144.

[2] Pour les rapports entre l'Iran et les peuples de l'est pendant le règne de Pērōz, voir les recherches de Marquart, Ērānšahr, p. 55 sqq.

Kidāra, en proposant à celui-ci un mariage avec sa sœur[1]. Quoi qu'il en soit, les hostilités continuèrent. Pērōz invita l'empereur de Byzance à payer des subsides, pour qu'il menât à bonne fin la guerre contre les Kidarites, et aussi dans le but de repousser les invasions des Saragures et d'autres peuples barbares qui avaient pénétré dans l'Ibérie et l'Arménie par les défilés du Caucase, mais ces demandes réitérées ne semblent pas avoir eu de résultats. Cependant Pērōz battit définitivement les Kidarites, qui émigrèrent, sous la conduite de Kungkhas, et s'établirent au Gandhare. Mais un autre peuple, les Hephtalites[2], venant de la province chinoise de Kan-su, envahirent les régions du Tokharistan quittées par les Kidarites. Les Hephtalites, qu'on appelle aussi « les Huns blancs » n'étaient probablement pas de vrais Huns[3]; d'après Procope, ils se distinguaient des autres peuples hunniques par la blancheur de la peau et par leur vie civilisée. Pērōz se mit en campagne contre ce nouvel ennemi, et fut vaincu et fait prisonnier. Il dut céder la ville de Tālakān, qui avait été la ville frontière avant la victoire de Pērōz sur les Kidarites, et s'engager à ne pas franchir cette frontière. Encore lui fallut-il racheter sa liberté par la promesse d'une rançon, et son fils Kavādh resta deux ans à la cour du roi des Hephtalites comme otage, jusqu'à ce que la somme fût payée[4]. Plus tard, Pērōz rouvrit la campagne contre le roi des Hephta-

[1] Ce récit est probablement légendaire. Pērōz aurait trompé Kidāra en lui envoyant une autre femme au lieu de sa sœur. Voilà un ancien motif populaire en Iran (comp. la ruse du roi Amasis envers Cambyse, Hérodote III, 1) ; la même histoire est racontée encore de Khusrō I dans ses rapports avec le Khāgān des Turcs. Voir Marquart, Ērānšahr, p. 57, note 4.

[2] Hēftālān dans le Bundahishn iranien (Anklesaria, p. 215, l. 7 et 9), arménien Hepʻtʻal, persan Hētal, arabe Haiṭal ; comp. Bailey, BSOS, VI, 4 (1932), p. 946 sq. Nous connaissons quelques monnaies hephtalites avec des inscriptions en caractères kūshano-hephtalites, qui dérivent de l'alphabet grec, et dans l'écriture indienne dite Brāhmī ; voir H. F. J. Junker, Die hephtalitischen Münzinschriften, Sitz. Pr. Ak., 1930, p. 641 sqq..

[3] Selon Marquart (Ērānšahr, p. 55, note 8) les Chionites ont été désignés d'abord sous le nom de « Huns blancs », puis cette appellation aura été transportée aux Hephtalites.

[4] D'après le récit du Pseudo-Stylite, Pērōz fut deux fois prisonnier dans le pays des Hephtalites après des combats malheureux. Mais cette version est vraisemblablement fausse.

lites[1], malgré les remontrances du spāhbadh Vahrām[2]. Cette expédition fut très malheureuse. En l'an 484, l'armée iranienne, qui s'avançait dans le pays désert, fut complètement détruite par les ennemis. Pērōz lui-même fut tué, et on ne trouva jamais son cadavre. Selon la relation des chroniqueurs arabes et persans, il trouva la mort avec plusieurs de ses hommes dans un fossé creusé par le roi des Hephtalites, et ce récit, qu'il soit vrai ou non, est très ancien, car Lazare de Pharp, auteur contemporain, y fait allusion[3]. Une fille de Pērōz tomba aux mains du roi des Hephtalités et fut envoyée dans son harem. Les Hephtalites pénétrèrent dans l'empire iranien, occupèrent plusieurs provinces avec les villes de Merv-roud et d'Hérat et imposèrent aux Iraniens un tribut annuel[4].

Les plus puissants parmi les nobles de l'Iran étaient alors Zarmihr ou Sōkhrā de la grande maison des Kārēn[5],

[1] Dans les sources arabes et persanes qui remontent au Khvadhāynāmagh, ce roi est appelé Akhshunvār, Akhshuvān ou Khushnuvāz, corruptions diverses dues à l'écriture arabe, du nom original. Dans le Bundahishn iranien (Anklesaria, p. 215), le nom, écrit en lettres pehlvies, semble avoir la forme Khshunvāz, mais comme le passage se trouve dans un chapitre du Bundahishn dont les données sont tirées pour la plupart de rédactions arabes ou persanes du Khvadhāynāmagh (voir Arth. Christensen, Les Kayanides, p. 61—65), cette leçon n'a pas plus de valeur que les autres, et il est bien vraisemblable que le titre soghdien *khshēvan*, « roi », se cache derrière toutes ces formes corrompues, ce qui est la suggestion de F. W. K. Müller (Soghdische Texte, I, p. 108, note).

[2] A la guerre de Pērōz contre les Hephtalites se rattachent quelques légendes populaires. Pērōz, pour éluder le serment qu'il avait juré de ne pas franchir la frontière fixée entre les deux États, fit transporter devant son armée, sur une voiture, la pierre de délimitation (ou bien fit traîner en avant, par cinquante éléphants et trois cents soldats, la tour de délimitation autrefois érigée par Vahrām V). L'ancien conte de Zopyros a également trouvé place dans la relation iranienne de la guerre de Pērōz avec les Hephtalites. Voir Ibn Qutaiba, 'Uyūnu'l-akhbār, éd. du Caire, I, p. 117 sqq. (d'après le Siyaru'l-'adjam) et Ṭabarī, pp. 878 et 875, Nœldeke pp. 128 sqq. et 124 avec note 1 ; comp. F. Gabrieli, Riv. degli Studi Orientali, XIII, p. 209 sq.

[3] Langlois, II, p. 351.

[4] Voir Marquart, Ērānšahr, p. 60—63.

[5] Il semble que Sōkhrā était le nom de famille de la branche de la maison de Kārēn à laquelle appartenait Zarmihr ; voir Nœldeke, Ṭabarī, p. 120, note 3, et p. 140, note 2. Le nom est donné par les auteurs arabes et per-

Karen

qui était originaire de Shiraz et qui gouvernait la province de la Sacastène avec le titre honorifique d'*Hazāraft*[1], et Shāhpuhr de Raï de la maison non moins glorieuse des Mihrān[2]. Lazare de Pharp nous informe, que ces deux hommes opéraient avec des armées considérables dans l'Ibérie et l'Arménie, et qu'à la nouvelle de la mort de Pērōz, ils coururent à Ctésiphon pour exercer leur influence sur l'élection du nouveau roi. Le choix tomba sur Valāsh, frère de Pērōz, et pendant le règne de ce roi Zarmihr fut le vrai maître de l'Iran. Il fit la paix avec le chef des Arméniens rebelles, Vahan le Mamikonien. Les Arméniens savaient profiter de la situation, et les conditions de paix qu'obtint Vahan montrent que les chrétiens étaient encore plus intolérants que les Iraniens zoroastriens: il demanda non seulement le plein et entier exercice du culte chrétien, mais aussi l'abolition du zoroastrisme et la démolition des temples du feu en Arménie[3]. Ayant obtenu ces concessions, Vahan prêta son secours à Zarmihr contre le prétendant Zarēr (armén. Zareh), frère de Pērōz et de Valāsh, qui fut battu et s'enfuit dans les montagnes, où il fut saisi et tué[4]. Vahan fut institué marzbān de l'Arménie.

La situation était très difficile. L'Iran était réduite à un état humiliant de dépendance vis-à-vis du roi des Hephtalites; aussi le général perse Gushnaspdādh, au titre de *nakhvāragh*[5], à qui Zarmihr avait donné la charge d'entrer en négociations avec les Arméniens, pouvait-il dire dans une conversation avec Vahan: « Il (c.-à-d. Pērōz) livra à la domination des Hephtalites un royaume tellement grand et indépendant, de sorte que, tant qu'elle existera, le pays des Perses ne pourra être délivré

sans sous des formes diverses (Sūkhrā, Sūkhrān, Suākhar, Sūferai etc.). La forme pehlvie aura été Sōkhragh ou peut-être Sokhrāi ou Sōkhrāē (hypocoristiques en *-ai*, voir Nœldeke, Persische Studien, I, Sitzb. d. phil.-hist. Classe der kais. Akad. d. Wiss. in Wien, 1888, p. 413 sqq.).

[1] Ṭabarī p. 878, Nœldeke p. 127 sq.; Lazare, Langlois, II, p. 326.

[2] Lazare, Langlois, II, p. 352; Ṭabarī, p. 885, Nœldeke, p. 139.

[3] Lazare, Langlois, II, p. 360.

[4] Lazare, Langlois, II, p. 343 sqq. Procope, qui confond Valāsh et Djāmāsp, fils de Pērōz, représente, par erreur, Kavādh comme le successeur immédiat de Pērōz.

[5] Voir p. 19.

de cette cruelle servitude »[1]. L'élite de l'armée était détruite, et le roi n'avait pas d'argent pour payer les troupes. Pour sauver l'honneur des Iraniens, la tradition a imaginé une guerre de revanche entreprise par Zarmihr contre le roi des Hephtalites, laquelle aboutit à une paix honorable pour l'Iran, les Hephtalites étant forcés de rendre tout le butin pris dans la dernière bataille avec Pērōz, y comprise la fille de celui-ci. En vérité, la fille de Pērōz n'a pas été rendue; le roi des Hephtalites eut avec elle une fille qui fut plus tard l'épouse du roi sassanide Kavādh I[2].

Valāsh, à ce qu'il semble, était un brave homme qui avait les meilleures intentions de rendre son peuple heureux. On raconte que, lorsqu'il apprenait qu'une ferme était déserte, il faisait punir le dēhkān du village, parce qu'il n'avait pas aidé le paysan et que celui-ci, faute de moyens de subsistance, avait été forcé d'émigrer[3]. Les auteurs chrétiens[4] louent également les bonnes dispositions et l'esprit paisible de Valāsh. Cependant, il n'était pas l'homme qu'il aurait fallu pour régénérer l'empire. Le mécontentement parmi les grands devint général[5], et après un règne de quatre ans, Valāsh fut destitué et aveuglé, et Kavādh, fils de Pērōz[6], fut placé sur

[1] Lazare, Langlois, II, p. 357.

[2] Nœldeke, Ṭabarī, p. 130, note 3. Les sources contemporaines ne savent rien de cette guerre de revanche.

[3] Ṭabarī, p. 883, Nœldeke p. 134.

[4] Voir p. ex. Michel le Syrien, trad. de Chabot, II, p. 151.

[5] Le Pseudo-Stylite dit que Valāsh n'avait pas d'argent pour payer les troupes, et qu'il irritait le clergé zoroastrien « en essayant d'abolir ses lois et en désirant de construire dans les villes des établissements de bain ». Dans « Le règne de Kawādh I » (p. 93, note 2), j'ai exprimé des doutes sur la fidélité de cette tradition, en ce qui concerne la question des bains. Cette question, tout de même, semble avoir été alors un objet d'actualité. Le Pseudo-Stylite raconte dans la suite que Kavādh, après le prise d'Amida, ayant vu dans cette ville des établissements de bain grecs, ordonna de bâtir des bains dans toutes les villes de l'Iran. Pour les zoroastriens l'action de prendre un bain chaud comptait parmi les péchés (Ardāgh Vīrāz-nāmagh 41) ; cependant il semble que l'Avesta sassanide ait permis l'usage du bain chaud à condition que des précautions particulières fussent prises pour protéger la pureté du feu (Dēnkard VIII. 27. 1, d'après le Duzd-sar-nizadh-nask).

[6] D'après les sources de quelques lignes de la tradition du Khvadhāynāmagh, Kavādh était enfant à son avènement. Cela n'est pas correct : selon Malalas et Firdausī il mourut à l'âge de 82 (80) ans après un règne de 43 (40) ans. (Nœldeke, Ṭabarī, p. 143, note 1).

le trône (488). Zarmihr était sans doute le primus motor de cette révolution[1], qui avait aussi, probablement, de bonnes raisons politiques: Kavādh avait vécu plusieurs années comme otage à la cour du roi des Hephtalites après la première défaite de Pērōz dans sa guerre contre ce peuple, et y avait de bonnes relations; on aura espéré de son élection un soulagement de la pression exercée par le roi hephtalite. Il paraît, en effet, que les rapports entre les deux pays devenaient moins tendus, bien que l'Iran continuât d'être tributaire des Hephtalites[2].

Pendant le règne de Valāsh, Barṣauma était toujours en faveur à la cour. Il fut envoyé à Constantinople avec la mission d'annoncer l'avènement de Valāsh, et à son retour un rescrit du roi, qui l'obligea à rester à Nisibe pour le règlement des frontières, lui fournit un nouveau prétexte de se tenir à l'écart du synode préparé par Acace. Cependant, le synode fut tenu à Séleucie, mais douze évêques seulement y prirent part. Quelques-uns d'entre eux étaient venus de contrées fort éloignées, comme l'évêque Gabriel d'Hérat. On y vota trois canons importants: le nestorianisme fut définitivement établi comme la seule norme des chrétiens de l'Iran; il fut défendu aux moines de faire concurrence aux prêtres dans l'exécution des actes du service divin; et il fut défendu aux ecclésiastiques de faire vœu de célibat, l'état célibataire n'étant permis qu'aux religieux cloîtrés. Cette dernière résolution était encore un pas vers un modus vivendi avec les mazdéens, qui avaient le célibat en horreur. Barṣauma, selon le désir de Pērōz, s'était déjà marié « comme tous les Perses ». D'ailleurs, on allégua

[1] Dīnawarī (et Nihāyat); Firdausī.

[2] Selon Procope, la domination des Hephtalites sur l'Iran dura deux ans, après quoi Kavādh fut assez fort pour refuser de payer le tribut. Procope ignore, nous l'avons vu, les quatre ans du règne de Valāsh. Il paraît, en réalité, que l'Iran est resté tributaire des Hephtalites jusqu'au temps de Khusrō I, car on a trouvé des monnaies d'argent de Valāsh, de Kavādh et de Khusrō I, qui portent des inscriptions dans l'alphabet kūshāno-hephtalite, et qui ont été frappées, selon l'opinion de Marquart (Ērānšahr, p. 62—63) pour le tribut à payer aux rois hephtalites. Comp. Junker, Die hephtalitischen Münzinschriften, Sitz. Pr. Ak. 1930, p. 657 sqq.

aussi, pour le troisième canon du synode de Séleucie, des raisons de décence, car « la coutume ancienne, à cause du relâchement et des débauches, est blamée et tournée en dérision par les gens du dehors », à savoir les Iraniens.

Un autre fait qui contribuait à éloigner la chrétienté de l'est de celle de l'ouest était l'établissement d'une école de prêtres à Nisibe. Elle fut fondée par Barṣauma, après que l'école d'Édesse, pénétrée d'hérésie nestorienne, eut été fermée par ordre de l'empereur Zénon. Le docte Narsès, « le lépreux », fut le chef de l'école de Nisibe, qui fut dès lors le boulevard du nestorianisme. La mort de Barṣauma et celle du catholicos Acace, qui survinrent vers l'an 495, marquent la fin d'une des époques les plus importantes du christianisme iranien[1].

Pour préciser les rapports entre le christianisme et l'Église officielle de l'Iran aux IVe et Ve siècles, nous citerons quelques remarques de Sachau[2]: « Le christianisme a été toujours toléré dans l'empire sassanide, même dans les plus sévères périodes de la persécution; il est vrai que des communautés dans les villes et à la campagne ont été exposées souvent à des chicanes et à des tracasseries de la part de fonctionnaires perses cupides. Sous les yeux du gouvernement, le christianisme oriental, dans la capitale de l'empire, a établi sa constitution dans les synodes de 410 et de 420, même, ce qui est caractéristique, avec l'assistance de deux envoyés impériaux de Byzance, l'évêque Mārūthā de Maipherqaṭ et l'évêque Acace d'Amida[3]. Aphraat a composé ses homélies au temps de la pire persécution des chrétiens sous Shāhpuhr II, mais il ne laisse voir en rien qu'à son temps le culte chrétien n'eût pas été exécuté comme d'ordinaire et sans dérangement ». Les persécutions étaient dirigées surtout contre les cléricaux, et nulle part il n'est dit, que des laïques aient été forcés d'apostasier. Il semble que les chrétiens dans l'empire perse comme dans l'empire romain, aient suivi, dans leurs rapports juridiques entre eux, le code syro-

[1] Labourt, p. 143—152.

[2] Von den rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sasanidenreich, Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, X. 2, p. 72 sq.

[3] Sur cet Acace voir Labourt, pp. 89, 93, 101 sqq.

romain, les « leges Constantini Theodosii Leonis », probablement avec des adaptations locales[1]. Les grandes persécutions étaient rares, et la plupart du temps les chrétiens pouvaient vivre assez tranquillement sous la direction spirituelle de leur catholicos et de leurs évêques.

* *
*

Les actes syriens des martyrs présentent un intérêt tout spécial par les contributions à la connaissance du droit criminel et de l'administration de la justice en général qu'ils renferment. Après avoir esquissé, à l'aide de l'œuvre savante du docteur Labourt, les grandes controverses religieuses des quatrième et cinquième siècles, nous trouvons naturel de rassembler ici les matériaux disponibles pour l'élucidation de ce sujet.

La justice avait, en général, une place très honorée dans l'ancien Iran, et du temps des Achéménides il y a assez de preuves de ce que les rois ont surveillé sérieusement le bon emploi du pouvoir judiciaire et l'intégrité des juges. Encore sous les Sassanides le nom de juge jouissait d'une considération bien établie. On choisissait pour juges des hommes éprouvés et intègres, qui n'avaient pas besoin de conseils, et on trouvait ridicule la coutume romaine de placer des hommes éloquents et savants en droit derrière le dos de juges ignorants[2].

Nous avons vu que la fonction de médiateur et d'arbitre — peut-être seulement entre les nobles — était une des sept charges héréditaires des grandes familles privilégiées[3]. Mais par la connexion insoluble entre la religion, la morale et le droit qui est dans la nature du parsisme, le pouvoir judiciaire proprement dit devait appartenir au clergé, d'autant plus que pour ainsi dire

[1] Sachau, l. c., p. 80 sqq.

[2] Amm. Marc. XXIII, 6, 82. Le Dēnkard (VIII, 20, 74, d'après le Nikādhum-nask) dit de même que la fonction de juge appartient à celui qui connaît la loi. Le Huspāram-nask a contenu un exposé plus détaillé du devoir du juge d'être juste et des considérations religieuses qui le motivent.

[3] Voir ci-dessus, p. 101—2.

toute la science était monopolisée par l'église. Les juges, *dādhvars*, sont mentionnés avec les dastvars, les mōbadhs et les hērbadhs. Le chef suprême des dādhvars était le « juge de l'empire », *shahr-dādhvar* ou *dādhvar ī dādhvarān*[1]. Un *āyēnbadh* (quelque chose comme « conservateur en chef des us et coutumes ») semble avoir eu des fonctions de juge[2]. Un juge ecclésiastique dirigeait les tribunaux de chaque canton et avait à veiller, en général, à ce que la justice fut satisfaite, même de la part des suprêmes autorités séculières de la province. D'autres hauts fonctionnaires cantonaux munis d'une autorité judiciaire étaient le *srōshavarzdārīgh* ou auditeur ecclésiastique, et le *dastvarhamdādh*[3]. Le village doit avoir eu une instance de juridiction inférieure, que ce fût le dēhkān ou un juge de village particulièrement appointé. Des juges de paix (*shāh-rīsht?*) sont mentionnés occasionnellement[4], mais nous n'avons pas d'information sur l'activité et la compétence de ces fonctionnaires. Selon le livre avestique Sakādhum-nask[5], distinction était faite entre les juges qui avaient étudié le droit pendant dix, onze, douze, treize, quatorze et quinze ans; il semble que leurs décisions et réponses de droit aient eu une autorité différente. La juridiction militaire était conférée à un auditeur particulier, le *spāh-dādhvar*[6]. Il est à supposer, d'ailleurs, que plusieurs des fonctionnaires de la juridiction, qui avaient des titres particuliers, étaient des mōbadhs ou des hērbadhs. Nous savons que les hērbadhs prononçaient des arrêts en qualité de juges[7].

Le suprême pouvoir judiciaire appartenait au grand roi. Ce

[1] J. C. Tavadia, Eine Tischrede aus der Zeit der Sasaniden (Den Teilnehmern der Sektion 4 am XIX Internat. Orientalistenkongress in Rom überreicht vom Verlag J. J. Augustin in Glückstadt), p. 9.

[2] O. Braun, Ausgew. Akten persischer Märtyrer, p. 213.

[3] Hoffmann, p. 51. — Si Hoffmann a raison en interprétant ce mot: dastvar-hamdādh (« celui qui a la même autorité judiciaire que le dastvar », c.-à-d. « vice-dastvar »), on doit en conclure que le dastvar avait eu des fonctions juridiques. Nœldeke (Ṭabarī, p. 438) lit: dast-barham, « ayant les mains jointes ». A mon avis, l'interprétation de Hoffmann est à préférer.

[4] Ya'qūbī, voir ci-dessus, p. 260.

[5] Dēnkard, VIII. 43. 9.

[6] Hübschmann, Armen. Grammatik, I, p. 136.

[7] Mas'ūdī, Murūdj, II, p. 156.

n'était pas pure théorie; il existe bien des récits qui témoignent d'un vif sentiment de la justice chez les rois sassanides. La parole du roi était inviolable; pour marquer cette inviolabilité, le roi, en concluant des traités ou en accordant le sauf-conduit à une personne, adressait à son adversaire ou à la personne en question, un sachet de sel cacheté avec sa bague[1]. Si l'on ne pouvait pas obtenir justice chez les autorités locales, on avait toujours la chance d'arriver à son but en s'adressant au roi. Seulement, le roi était loin, et il était difficile d'arriver à lui. Il est rapporté, cependant, que la plupart des rois d'Iran se montraient à cheval, à certaines occasions, sur une estrade d'où ils avaient la vue sur la multitude rassemblée dans la plaine, et qu'ils y rendaient la justice à ceux qui avaient à se plaindre de quelque acte d'oppression; et la raison en était que « lorsqu'un prince se tient dans une résidence où l'on trouve portes, barrières, vestibules et portières, des personnes animées de sentiments malveillants et pervers peuvent s'opposer à l'entrée des gens qui se présentent et ne les laisser pénétrer jusqu'à lui »[2].

Nous sommes informés, en outre, que les premiers rois sassanides donnaient, deux fois par an, les jours de Nowrōz et de Mihrgān[3], une audience publique à laquelle l'accès était libre pour tous, grands et petits. Quelques jours avant, le roi fait annoncer que l'audience aura lieu, de sorte que ceux qui désirent porter plainte contre quelqu'un devant le roi, et ceux qui ont à se défendre contre la plainte d'un autre, puissent se préparer. Alors le roi ordonne au mōbadh[ān mōbadh] de placer des hommes sûrs à l'entrée, afin que personne ne soit empêché d'entrer, et une proclamation est faite, à savoir que quiconque empêchera une personne de présenter sa plainte à cette occasion, commettra un crime contre Dieu et le roi et se mettra hors la loi. Puis on fait entrer les gens, et leurs plaintes sont présentées et examinées, en

[1] Faustus de Byzance, Langlois I, p. 268—69; Procope, BP, I, 4; voir Patkanian, JA, 1866, p. 113.

[2] Niẓāmu'l-mulk, Siāsetnāmeh, publié p. Schefer, p. 10, traduction p. 12 (comp. Browne, JRAS, 1900, p. 220).

[3] Voir p. 166—68.

commençant par celles dans lesquelles il est question d'injustice de la part du roi lui-même. Le roi fait appeler le mōbadhān mōbadh, l'[Ērān-]dibhērbadh et le gardien suprême des temples du feu (le hērbadhān hērbadh), puis se présente avec sa partie adverse, se met à genoux devant le mōbadhān mōbadh et dit, que le crime des rois est le plus grand de tous les crimes aux yeux de Dieu, parce que Dieu leur a confié le soin des sujets, afin qu'ils les protègent contre les injustices, et si eux-mêmes font tort aux sujets, leurs inférieurs se croiront en droit de détruire les temples du feu et de violer les sépultures[1]. « Moi qui suis un humble esclave, je suis assis ici devant toi, comme tu seras demain devant Dieu : si tu prends fait et cause pour Dieu, il prendra fait et cause pour toi, mais si tu prends parti pour le roi, Dieu te punira ». Le mōbadhān mōbadh répond : « Si Dieu désire le bonheur de ses serviteurs, il choisit pour eux celui qui est le meilleur homme du pays, et s'il désire faire connaître l'autorité qu'a le roi à ses yeux, il met dans la bouche de celui-ci les paroles qu'il a mis à ce moment dans ta bouche ». On examine ensuite l'affaire, et si le jugement est défavorable au roi, il doit réparer son tort ; au cas contraire, l'accusateur est emprisonné, et on lui inflige un châtiment exemplaire en faisant proclamer que « voilà la punition de celui qui a voulu déshonorer le roi et porter préjudice au royaume ». Cet acte judiciaire étant fini, le roi se lève, glorifie Dieu par une longue formule de glorification, puis se remet la couronne, remonte au trône et engage les autres plaignants à présenter leurs plaintes[2].

Dans cette relation, qui réfléchit la prétention du clergé zoroastrien de figurer comme un tribunal arbitral dans les affaires où la suprême puissance temporelle était partie, il y a sans doute quelque chose d'historique. Nos sources ajoutent, que la coutume en question fut abolie par Yazdgard I, ce roi qui, parmi les Sassanides, était le plus haï du clergé. Dans les actes des martyrs, il

[1] L'expression employée : « piller les cercueils de draps mortuaires » réfléchit des idées islamiques.

[2] Djāḥiẓ, Tādj, p. 159—163 ; plus brièvement chez Niẓāmu'l-mulk, Siāsetnāmeh, éd. Schefer, p. 38—39, trad. p. 56 sqq.

est dit[1] qui cette coutume existait, à l'origine, chez les Sassanides, que pendant une semaine au commencement de chaque mois tout le monde avait le droit de pénétrer chez les fonctionnaires d'État et de leur faire la lecture des plaintes sur des injustices souffertes, ainsi que de présenter au roi toutes les affaires mal administrées, mais que cette coutume fut abolie par Yazdgard II (non pas par Yazdgard I), et cette information se trouve confirmée par une notice chez Ṭabarī[2].

Les sources du droit étaient l'Avesta avec les commentaires[3] et le *consensus communis* « des bons », c.-à-d. les préjugés enregistrés par les jurisconsultes ecclésiastiques[4]. Un code proprement dit n'a probablement pas existé[5], mais il ressort du résumé des nasks de l'Avesta sassanide donné dans le Dēnkard, que plusieurs nasks ont traité des questions de droit. Le résumé est fait sur l'Avesta sassanide et sur le commentaire, qui date probablement du temps des Khusrō, et qui a incorporé des commentaires plus anciens, en les augmentant peut-être de nouvelles explications. Ainsi les détails concernant la jurisprudence, dont le Dēnkard nous donne quelques indications, remontant pour la plupart aux commentateurs, représentent la pratique judiciaire du temps des Sassanides.

Les fragments qui subsistent du livre de droit appelé *Mādhīghān ī hazār dādhastān*[6], et dont Bartholomae a traduit et expliqué quelques parties, traitent des affaires de propriété, de mariage et de droit de famille en général, questions que nous réservons pour le chapitre suivant. Cependant, l'affirmation de l'auteur relative à la suprématie du mōbadhān mōbadh dans les affaires de droit[7] pourra s'appliquer aussi au droit criminel dont nous nous occu-

[1] Hoffmann, p. 50.
[2] Voir ci-devant, p. 278.
[3] *Zand,* voir ci-dessus, p. 49.
[4] Dēnkard, VIII, 20. 69.
[5] Bartholomae, Die Frau im sasanidischen Recht, p. 6.
[6] Voir ci-dessus, p. 51.
[7] Bartholomae, Zum sasanidischen Recht, IV, p. 29 sqq.

pons ici : la décision du grand mōbadh a encore plus de force que le serment ; elle est infaillible.

Dans les nasks Nikādhum[1] et Duzd-sar-nizadh[2], il est question de tribunaux mixtes, composés de juges de différents degrés. La loi accordait aux juges un certain délai pour appeler les témoins, et la durée de toute la procédure était limitée par un règlement fixe[3]. Il y avait des prescriptions contre la verbosité des chicaneurs qui traînaient en longueur et embrouillaient les affaires[4], et l'on pouvait procéder contre un juge qui représentait, par intérêt, une affaire douteuse comme certaine ou une affaire certaine comme douteuse[5].

Pour examiner, en cas de soupçon, la culpabilité ou l'innocence de l'accusé, les ordalies jouaient un grand rôle[6]. Elles pouvaient être plus ou moins graves[7]. On distinguait entre « l'ordalie chaude » et « l'ordalie froide »[8]. L'ordalie chaude (*var ī garm* ou *garmōgh-varēh*) s'effectuait par exemple par le passage à travers le feu, poétiquement décrit dans l'histoire légendaire de Siyāvush, fils de Kay Kāus[9] et dans la romance de « Vēs et Rāmēn »[10]. Il existait des règles fixes pour la sorte de bois qu'il fallait employer, et l'ordalie était accompagnée de cérémonies religieuses[11]. Sous Shāhpuhr II, Ādhurbadh, fils de Mahrspand, pour prouver la vérité de sa doctrine religieuse, se soumit, selon la tradition, à une autre ordalie « chaude » en se faisant verser sur la poitrine du métal fondu[12]. L'ordalie « froide » (*var ī sard*),

1 Dēnkard, VIII, 16—20.

2 Ibid., VIII, 21—27.

3 Ibid., VIII. 22. 12—15.

4 Ibid., VIII. 20. 27.

5 Ibid., VIII. 22. 10.

6 Ibid., VIII. 42. 3 sqq. (d'après le Sakādhum-nask).

7 Sakādhum-nask, Dēnkard, VIII. 38. 64.

8 Ibid., VIII. 42. 6.

9 Firdausī, Shāhnāmeh, éd. Vullers, p. 550 sqq. (vers 502 sqq.).

10 Wis o Rámín, ed. by W. N. Lees, p. 136 sqq.

11 Dēnkard, VIII. 20. 41.

12 Fragment pehlvi donné par West comme le chap. 15 du Shāyast-nē-shāyast (15. 16), Pahlavi Texts, I, p. 376 ; Shkand-gumānīgh-vizar, 10. 70 (West, PT, III, p. 171) ; Dēnkard VII. 5. 5 (West, PT, V, p. 74). Comp. ci-dessus, p. 137.

pouvait se faire au moyen de rameaux sacrés : c'était le *baresmōgh-varēh*[1]. Une autre sorte d'ordalie très ancienne, qui accompagnait la prestation du serment, consistait à boire de l'eau sulfurée. Cette coutume est mentionnée déjà dans le Vendīdād (4. 54 sq.), et la langue persane de nos jours a conservé l'expression *saugand khūrdan* (litt. « boire [de l'eau] sulfurée ») pour « faire serment ». Toutefois, l'emploi de l'eau sulfurée conjointement avec la prestation du serment n'était probablement, déjà sous les Sassanides, qu'une formalité[2]. Un fonctionnaire de justice spécial, le *var-sardār*, surveillait l'exécution correcte de l'ordalie[3].

De la lettre de Tansar nous pouvons tirer quelques informations sur la théorie de la pénalité. On distinguait trois sortes de crimes que frappait la loi : les crimes contre Dieu, lorsqu'un homme « se détourne de la religion et innove dans la religion », ceux contre le roi, « lorsqu'un sujet s'insurge, se révolte ou trahit », ou qu'il prend la fuite dans la bataille, et ceux contre le prochain, « quand l'un opprime l'autre ». Les deux premières classes de crimes, à savoir l'hérésie, l'insurrection, la trahison et la désertion, étaient punies, dans les premiers siècles de la période sassanide, de la peine de mort sans délai, et les crimes contre le prochain, vol, brigandage, viol, oppression etc., par des peines corporelles sévères ou la mort[4]. Que la loi correctionnelle fût très dure alors, c'est ce qu'a remarqué aussi Ammien Marcellin[5] : « Les lois sont fort redoutées chez les Perses ; celles contre les ingrats et les déserteurs sont particulièrement cruelles, et d'autres sont abominables, à savoir celles d'après lesquelles le crime d'un individu entraîne la perte de tous ses parents ».

Le Nikādhum-nask[6] a renfermé des règlements concernant l'accusation et la poursuite dans les affaires de vol, de brigandage

[1] Dēnkard, VIII. 19. 38 et 20. 12.

[2] Bartholomae, Zum sasanidischen Recht, II, p. 7 sqq.

[3] Sur la force de loi de la promesse en général, sans prestation de serment, et la peine qu'encourait celui qui rompait ses engagements, voir Bartholomae, Zur Kenntniss der mitteliranischen Mundarten, II, p. 14—15.

[4] Darmesteter, JA, 1894, I, pp. 219 sqq. et 523 sqq. ; Minovi p. 16—17.

[5] XXIII, 6. 81.

[6] Dēnkard, VIII. 16 sqq.

et d'endommagements divers, de meurtre, de viol, de menaces de viol, de détention illégale et de privation de vivres, de diminution illégale des salaires des travailleurs, de dommage fait à une personne par des sortilèges etc. D'autres questions de droit, telles que les limites de la responsabilité d'un enfant, l'instigation d'assassinat contre un étranger etc., étaient également traitées dans ce nask, mais le résumé du Dēnkard n'en donne que des indications sommaires, le plus généralement sans entrer dans les détails. Nous apprenons, que le voleur pris en flagrant délit était mené devant le juge, la chose volée attachée au cou[1], et qu'il était mis en prison et chargé de fers. Le nombre des chaînes variait selon la gravité du crime, et les membres qui avaient commis le forfait étaient plus ou moins étroitement liés[2]. Ces chaînes, évidemment, n'étaient pas seulement une garantie contre la fuite, mais avaient aussi un caractère symbolique. D'après le résumé du Nikādhum-nask, on n'appliquait pas, pour des raisons religieuses, les menottes aux criminels étrangers, c.-à-d. non-zoroastriens[3]. Il s'agit là, probablement, de l'opinion personnelle de quelque commentateur et non pas d'une règle de droit actuel. En tout cas l'emploi de menottes, de chaînes et de fers aux pieds pour les prisonniers chrétiens est souvent mentionné dans les actes des martyrs[4]. Dans les interrogatoires, le juge d'instruction, s'il est nécessaire, use d'une bienveillance fallacieuse et de paroles trompeuses pour faire avouer le criminel[5]. Celui qui trahit ses complices est récompensé[6], mais le receleur reçoit la même punition que le voleur[7]. Les voleurs indigènes et ceux qui sont étrangers ne sont pas traités de la même façon quant à l'habillement, s'il fait froid, et quant aux médicaments, en cas de maladie[8]. Dans le Sakādhum-nask[9], il

[1] Dēnkard, VIII. 20. 123.
[2] Ibid., VIII. 21. 1—5.
[3] Ibid., VIII. 19. 56.
[4] Par exemple, Hoffmann, p. 61.
[5] Dēnkard, VIII. 21. 10.
[6] Ibid., VIII. 21. 11.
[7] Ibid., VIII. 21. 8.
[8] Ibid., VIII. 19. 55.
[9] Ibid., VIII. 42. 1—2.

était traité des questions de poursuite judiciaire avec emploi d'ordalie, et de l'exécution d'un sorcier.

Il est douteux que le droit iranien ait connu l'emprisonnement à un terme défini comme punition. Mais la détention préventive pouvait être étendue à un temps illimité. Selon le Nikādhum[1], on enfermait les coupables dans un endroit spécialement désagréable, où l'on introduisait un nombre d'animaux malfaisants défini pour chaque cas. Cette information trouve une confirmation dans la relation de Théodoret, évêque de Cyr, que des chrétiens étaient enfermés quelquefois dans des fosses avec une quantité de rats et de souris, les prisonniers étant liés des mains et des pieds, de sorte qu'ils ne pussent éloigner d'eux ces bêtes, qui, pressées par la faim, les dévoraient par un long et cruel supplice[2]. En outre, la prison était employée comme un moyen de faire disparaître sans bruit des hommes d'un rang élevé, qui étaient dangereux pour l'État ou pour la sûreté du roi. Le château fort appelé *Gēlgard* ou *Andmishn*[3], situé en Susiane, était une espèce de Bastille. Il avait aussi le nom d'*Anushbard* ou « château de l'oubli », parce qu'il était défendu de mentionner les noms des personnes qui y étaient détenues et même le nom du château[4].

La mort tragique du roi arménien Arshak (III)[5] dans le « château de l'oubli » est racontée par Faustus de Byzance[6]. Un eunuque du nom de Drastamat[7], qui était devenu prince (*ishkan*) d'un canton de l'Arménie, avait sauvé la vie à Shāhpuhr II dans

[1] Dēnkard, VIII. 19. 44.

[2] Labourt, p. 110.

[3] Hübschmann a proposé une identification de ce dernier nom, qui nous a été transmis seulement dans des textes arméniens, avec Andimishk, nom ancien de la ville de Dizfūl (Armenische Grammatik, I, p. 19).

[4] Hübschmann, l. c.; Nœldeke, Ṭabarī, p. 144, note 1. Plusieurs membres des familles royales ont habité cette prison, entre autres Arshak (III), roi de l'Arménie. Selon Procope (BP I. 5—6), c'était de là que Kavādh, détrôné, réalisait sa fuite. Plus tard, Shērōe en délivra un certain nombre de prisonniers, qui l'aidèrent à détrôner son père, Khusrō II (Patkanian, JA, 1866, I, p. 208—9).

[5] Voir ci-dessus, p. 233.

[6] Langlois, I, p. 286 sq.

[7] Sur le nom, voir Hübschmann, Armen. Gramm., I, p. 38.

une bataille contre les Kūshāns. Pour montrer sa reconnaissance, Shāhpuhr l'invita à faire une demande et promit de lui accorder tout ce qu'il demanderait. Drastamat, alors, demanda la permission d'aller voir, pour un jour seulement, Arshak dans le château de l'oubli pour lui faire honneur et le divertir par la musique. Shāhpuhr lui répondit que cette demande était très difficile à accorder, et que lui, Drastamat, risquait la vie en proçonçant le nom seul d'Anushbard ; pourtant il voulait y accéder à cause des grands services qu'il lui avait rendus. Il donna donc à Drastamat un officier de sa garde et le munit d'une lettre, portant l'empreinte de la bague royale, qui lui accordait la libre entrée dans le château. Ainsi, avec l'officier de la garde, il s'y introduisit, délivra Arshak des fers qui lui liaient les mains, les pieds et le cou, lui lava la tête et le fit baigner, puis le revêtit de magnifiques habits, lui prépara le siège, lui servit son repas d'après le cérémonial de la cour de l'Arménie et plaça du vin devant lui, selon le même cérémonial. De cette manière. Drastamat tira Arshak de sa torpeur, et il le divertit au moyen de musiciens. « Vers la fin du repas », dit Faustus, « on fit placer devant Arshak des fruits, des pommes, des concombres et des mets délicats ; et en même temps, on déposa un poignard devant lui, pour qu'il pût s'en servir. Drastamat faisait tout son possible pour divertir Arshak, et, se tenant debout devant lui, il ne cessait de lui prodiguer des consolations. Arshak était déjà plongé dans les vapeurs de l'ivresse, qui commençaient à lui obscurcir la vue. Alors il se rappela son passé et dit : « Malheur à Arshak ! ainsi vont les choses ! Me voilà ici et arrivé à ce point ». Ayant dit cela, il plongea dans son cœur le poignard qu'il tenait à la main pour couper le fruit auquel il allait goûter. Il mourut sur le coup, à l'endroit même où il était assis. Drastamat voyant cela, se précipita sur lui, arracha de son sein le poignard, et se l'étant plongé dans le côté, il mourut, lui aussi, à l'instant même ».

Une peine très commune, surtout pour des princes qui s'étaient révoltés, était l'aveuglement exécuté avec une aiguille chauffée ou en versant de l'huile bouillante dans les yeux de la victime[1].

[1] Procope, BP, I. 6 ; Faustus de Byzance, Langlois, I, p. 231.

La peine de mort était exécutée, généralement, au moyen de l'épée. Certains crimes, comme la trahison envers l'État ou la religion, étaient punis souvent par le crucifiement. Ammien raconte[1] que les Perses « avaient la coutume d'écorcher entièrement ou en partie des hommes vivants », et d'après Procope[2] un général arménien fut écorché et sa peau empaillée suspendue à un des arbres les plus hauts. Dans les persécutions contre les chrétiens, on lapidait parfois les martyrs[3]. Sous Yazdgard II, deux religieuses furent crucifiées et lapidées sur la croix[4]. Quelques martyrs furent emmurés vifs[5]. La peine ancienne, d'être écrasé sous les pieds d'éléphants, peine dont on a des exemples aussi dans les temps islamiques, était d'un usage commun sous les Sassanides[6]. D'après le Nikādhum-nask, on pouvait réserver pour des buts médicaux des personnes qui méritaient la mort[7].

Les actes des martyrs nous font connaître tout le lugubre répertoire de tourments raffinés qui était à la disposition des tribunaux. Pour intimider les accusés, on étalait devant leurs yeux les différents instruments de torture[8]. Les prisonniers étaient suspendus par le doigt annulaire, ou la tête en bas, quelquefois par un pied, et estropiés par des coups de fouets préparés de nerfs de bœuf entrelacés[9]. Dans les plaies on versait du vinaigre, du sel et de l'asa foetida[10]. Les membres des malheureux étaient disloqués ou tranchés un à un. On les scalpait ou leur enlevait la peau du visage depuis le front jusqu'au menton, ou la peau des mains ou du dos[11]; on leur versait du plomb fondu dans les oreilles et les yeux, on leur arrachait la langue. A un martyr on fit une coupure

[1] XXIII. 6. 80.
[2] BP, I. 5.
[3] Labourt, p. 61.
[4] Ibid., p. 127.
[5] Ibid., p. 112.
[6] Hoffmann, p. 53 ; Ṭabarī, p. 1012, Nœldeke, p. 307.
[7] Dēnkard, VIII, 20. 4.
[8] Hoffmann, p. 53.
[9] Ibid., p. 25.
[10] Ibid., p. 29.
[11] Labourt, p. 110.

dans le cou et on retira la langue par la blessure[1]. On enfonçait des aiguilles dans leurs yeux et dans tout leur corps[2] ; on continuait à verser du vinaigre et de la moutarde dans leur bouche, leurs yeux et leurs narines, jusqu'à ce que la mort arrivât[3]. Un instrument souvent employé était le peigne de fer, au moyen duquel on arrachait la chair du détenu ; pour aggraver la torture, on versait du naphte sur les os découverts, et on l'allumait. Le supplice de la roue et la mort sur un bûcher nourri de naphte figure également dans cette collection de cruautés raffinées, qui se retrouve en grande partie, du reste, dans le droit criminel de l'Inde ancienne[4].

Le supplice le plus affreux était « les neuf morts », dont voici les détails : le bourreau coupait d'abord les doigts des mains, puis les doigts des pieds, puis les mains jusqu'aux carpes, puis les pieds jusqu'aux chevilles, puis les bras jusqu'aux coudes, puis les jambes jusqu'aux genoux, ensuite les oreilles, le nez et enfin la tête[5]. Les cadavres des exécutés étaient abandonnés aux bêtes sauvages[6]. Parfois des prisonniers chrétiens étaient engagés, par la promesse de la liberté ou de la restitution de biens confisqués, à exécuter eux-mêmes leurs coreligionnaires[7]. D'autres peines étaient la confiscation du bien du coupable[8], et le travail forcé, qui consistait à tracer des routes, à briser des rochers, à couper des arbres, à couper du bois pour l'entretien du feu sacré etc.[9].

On ferait tort aux Iraniens, sans doute, en croyant que les cruautés dont portent témoignage les actes des martyrs appartenaient à la justice quotidienne. Sans compter les exagérations qu'on peut présupposer dans de telles relations, il faut considérer

[1] Labourt, p. 61.
[2] Hoffmann, p. 55.
[3] Hoffmann, p. 56.
[4] Voir Dandins Daçakumâracaritam, übersetzt von J. J. Meyer, Leipzig, p. 36 sq.
[5] Hoffmann, passim ; Labourt, p. 61.
[6] Labourt, p. 62.
[7] Ibid., p. 61 sq.
[8] Labourt, p. 111, où la peine est aggravée par cette disposition, que le coupable, un noble, doit obéir au plus méchant de ces esclaves, à qui il est obligé, en outre, d'abandonner sa femme.
[9] Labourt, pp. 114 et 130.

qu'il s'agit là de persécutions religieuses, et qu'ainsi les cruautés sont l'effet de la combinaison particulière de zèle religieux et de perversité sexuelle bien connue des actes de l'inquisition dans l'Europe des siècles passés.

Du reste, les punitions n'étaient pas toujours exécutées dans toute leur vigueur. Voici quelques traits de la persécution qui eut lieu sous Vahrām V. Mihr-Shāhpuhr, chef des mages et « grand ennemi des chrétiens », fit mettre à nu seize chrétiens qui refusaient d'apostasier, et ordonna qu'on les conduisît chaque nuit dans la montagne et les laissât là, tout ligotés, en leur mesurant parcimonieusement le pain et l'eau. Après qu'ils eurent subi ces tortures pendant une semaine, Mihr-Shāhpuhr appela leur gardien et lui demanda où en étaient ces misérables nazaréens. Le gardien répondit qu'ils étaient peu éloignés de la mort. Mihr-Shāhpuhr dit : « Va et dis-leur : le roi vous ordonne de faire sa volonté et d'adorer le soleil. Sinon je mets des cordes à vos pieds, et je vous fais traîner par toute la montagne, jusqu'à ce que votre chair se sépare de vos os, que vos corps restent parmi les pierres, et qu'il n'en demeure plus que le tendon attaché à la corde ». Le gardien fit la commission. Plusieurs ne l'entendirent pas, parce qu'ils avaient perdu connaissance. Les autres, vaincus par la douleur, faiblirent. Alors, sans les contraindre à adorer le soleil ou le feu, Mihr-Shāhpuhr les fit conduire à Séleucie, où, remis de leurs blessures, ils jeûnèrent, prièrent et pleurèrent leur apparente défection. Plus tard, il en fit relâcher quinze et les renvoya chez eux, bien qu'ils refusassent de confirmer leur défection par une nouvelle apostasie. Seul, le martyr Jacques subit « les neuf morts » sur l'ordre du roi, parce que, devant le tribunal du roi, il avait rappelé le sort de Yazdgard I, qui, ayant changé ses bonnes dispositions envers les chrétiens, était mort abandonné de tous, et dont le cadavre n'avait pas reçu de sépulture[1].

Dans les persécutions contre les hérétiques, les tribunaux ordinaires n'entraient généralement pas en jeu. Les instructions, les interrogatoires et les jugements étaient faits ou par les marzbāns

[1] Labourt, p. 114—116.

ou autres autorités provinciales ou, le plus souvent, par des commissions royales particulières, dans lesquelles les mōbadhs, généralement, ont joué le premier rôle[1]. Quelquefois, c'est le mōbadhān mōbadh lui-même qui interroge les chrétiens et prononce le jugement. « Le roi, les généraux et les mōbadhs traînaient ainsi à leur suite des troupes de prisonniers qu'ils interrogeaient quand bon leur semblait », dit M. Labourt[2]. Lorsque, sous Shāhpuhr II, l'évêque ʿAbdīshōʿ fut accusé par son neveu, un diacre incestueux qu'il avait interdit, de correspondre avec l'empereur et de trahir les secrets du roi, l'affaire était traitée d'abord par le prince Ardashēr (plus tard Ardashēr II), qui gouvernait l'Adiabène avec titre de roi, puis par le mōbadhān mōbadh, assisté par deux mages, enfin par le chef des eunuques, qui était « maître de tous les éléphants du royaume »[3]. Une commission d'inquisition est composée par le mōghān andarzbadh, le srōshavarzdārīgh et le dastvarhamdādh[4], une autre par l'inspecteur des magasins royaux et le mōbadhān mōbadh, ayant pour assesseurs le chef des eunuques et le grand maître de la garde-robe[5]. Quand le radh ecclésiastique, qui a traité l'affaire de Péthiōn, commence à se dégoûter des cruautés et cherche à se dispenser de mettre à exécution les « neuf morts » sur le martyr, le mōbadhān mōbadh lui ôte son sceau d'honneur et le destitue, et à sa place le grand juge de l'empire (*shahr-dādhvar*) récemment élu est envoyé de la cour pour assister le grand prêtre[6]. Ordinairement une autorisation particulière du roi était nécessaire pour qui désirait prendre des mesures violentes contre les adhérents d'autres religions[7].

Ainsi la justice, dans de tels cas d'un caractère tout-à-fait extraordinaire, est moins liée aux lois ordinaires. Comme les juges de commission sont en partie des fonctionnaires d'État chez qui

[1] Voir p. ex. Hoffmann p. 38 et 61 sqq.

[2] P. 59.

[3] Ibid., p. 60.

[4] Hoffmann, p. 50—51.

[5] Laz. de Pharp, Langlois II, p. 307; comp. Élisée, ibid. p. 230 sqq.

[6] Hoffmann, p. 65; correction de shahr-dibhēr en shahr-dādhvar, voir Nœldeke, Gött. gel. Anz. 1880, p. 878.

[7] Labourt, p. 114.

on ne peut pas présupposer beaucoup de notions juridiques, ils ont pour guide des édits royaux extraordinaires[1]. On agit sans acception de personne, des Syriens et des Iraniens, des gens du peuple et des hommes de la plus haute noblesse, subissent le tourment et la peine de mort. Le cas était grave surtout, s'il s'agissait d'Iraniens, qui avaient abandonné la foi de leurs pères. Nous trouvons, du reste, une quantité de noms iraniens parmi les martyrs chrétiens. Des hommes de la haute noblesse, même des membres de la maison royale, comme Pīr-Gushnasp, neveu de Shāhpuhr II[2], qui, s'étant converti au christianisme, eut le nom syrien de Mār Sābhā, subissait la torture et la mort. Élisée cite le cas d'un « chef des mages » qui expia par sa mort sa défection du mazdéisme: il arriva sous le règne de Yazdgard II, qu'un mōbadh, qui, à cause de ses vastes connaissances dans la théologie zoroastrienne, avait obtenu le titre honorifique d'*Hamaghdēn*[3], et qui avait vexé plusieurs fois les chrétiens arméniens, fut tellement impressionné par la fermeté de ceux-ci qu'à la fin il se fit convertir. Selon le récit d'Élisée, l'inspecteur des vivres, qui était le chef de la commission d'inquisition, après la défection du mōbadh, n'osant pas faire tuer sous sa propre responsabilité un haut ecclésiastique zoroastrien, rapporta l'affaire au roi, qui lui ordonna de prendre ses dispositions pour procurer de la part des habitants des accusations de crime de lèse-majesté contre le mōbadh, après quoi celui-ci fut condamné à mourir de faim dans un endroit éloigné et désert[4].

* *
*

[1] Comp. Labourt p. 57.

[2] Pīr Gushnasp était le fils de Zāmāsp. Ce Zāmāsp et Ādhur-afrōzgard, deux frères consanguins de Shāhpuhr II, gouvernaient quelques parties de la province Arvastān (Bēth 'Arbāyē) entre Nisibe et le Tigre (Hoffmann, p. 24; comp. Marquart, Ērānšahr, p. 163).

[3] Voir ci-dessus, p. 117.

[4] Langlois, II, p. 230 sqq.

L'esprit qui se fait jour dans les actes syriens des martyrs est celui de toutes les martyrologies. La psychose religieuse est la même partout et de tous les temps. Les anciens actes sont encore assez sobres, les plus récents au contraire sont rédigés dans un style déclamatoire presque insupportable. Mais il se dégage de tous les actes une buée de fanatisme et de haine qu'il faut prendre en considération, si l'on veut comprendre les relations entre les chrétiens et l'église régnante de l'Iran. Les chrétiens, du reste, ne haïssaient pas seulement les zoroastriens, dont les prêtres n'étaient à leurs yeux que des sorciers abominables, mais aussi tous les autres « païens » et hérétiques. Contre les adversaires ils débitent toutes sortes de calomnies, s'efforçant surtout de rendre suspecte leur morale sexuelle. Ils avaient en horreur les gnostiques. Les adhérents d'un secte gnostique, qu'on désigne sous le nom de Sadducéens, « sont méchants comme des sodomites et adorent une tête de cochon »[1], et quant à « l'hérésie horrible et la tradition impure » des Borboriens, dont les idées ressemblaient beaucoup à celles des Sadducéens, « il serait trop vilain de parler de leur doctrine pour des oreilles pures »[2]. Les saints Sābhā et Vēhshahrīgh courent le pays en détruisant des temples et en construisant à leur place des églises et des cloîtres[3]. Rabbūlā, évêque d'Édesse, est glorifié, parce qu'il exterminait de son diocèse les Bardésanites, les juifs, les Ariens, les Marcionites, les Manichéens et les Borboriens, ainsi que les Sadducéens hérétiques, « qui croyaient, dans leur erreur, aux fables des visions, aveugles, comme ils étaient, devant la vérité ». « Il brisait leurs communautés, les chassait de leurs temples, qu'ils avaient joliment bâtis, et établissaient à leur place les frères de nos mystères; mais ceux qui se convertissaient, il les incorporait dans son troupeau »[4].

Les visions des chrétiens, cela va sans dire, ne sont pas des fables, les miracles non plus. Les plus récents des actes abondent en miracles. Sābhā, « le convertisseur des païens », fait un signe

[1] Hoffmann, p. 76.
[2] Ibid., p. 125.
[3] Ibid., p. 76.
[4] Ibid., p. 122.

de la main vers un rocher et dit : « ôte-toi de ta place ! » et aussitôt un grand tonnerre se fait entendre, et le rocher se déplace[1]. Lorsque Péthiōn va être arrêté, les chaînes se brisent. Alors on le lie avec de solides cordes faites de tendons de cochon, mais elles sont mises en pièces par un coup de foudre. Sur la demande du radh, qui est chargé de l'emprisonnement du saint, Péthiōn, volontairement, prend les chaînes, et ainsi il est mené devant le grand mage. Comme celui-ci, agacé par les réponses de Péthiōn, tire fortement la chaîne, elle se rompt, et le bout que le grand mage tient dans sa main, brûle comme un flambeau. Péthiōn est jeté en prison, mais à minuit lui et les autres prisonniers se lèvent, leurs chaînes tombent, et les portes s'ouvrent d'elles-mêmes. Il est jeté dans une rivière, mais les eaux se dressent comme un mur et le laissent à sec. Puis le grand mage le jette dans un feu, qu'il a fait allumer sur un autel[2], mais le feu se lève et forme une sorte de coupole au-dessus de sa tête et reste là quatre heures durant, après quoi il disparaît, ayant consumé quelques-uns des infidèles présents. On ramène Péthiōn en prison, lié comme un chien, et ordonne de ne pas lui donner à boire ni à manger. Deux mois après on le trouve en vie, le teint frais, beau comme le dieu Narsāī[3]. Enfin il est condamné aux « neuf morts ». L'exécution dure six jours, et pendant ce temps il prie constamment, et les assistants disent « Amen ! »[4].

[1] Hoffmann, p. 76.

[2] Une telle souillure de l'élément du feu serait impossible chez les mazdéens.

[3] Voir p. 150.

[4] Hoffmann, p. 61 sqq.

CHAPITRE VII.

LE MOUVEMENT MAZDAKITE.

L'état social des Iraniens sous les Sassanides. Les classes de la société. La famille. Le droit civil. Première période du règne de Kavādh I. Les idées révolutionnaires des mazdakites. Alliance de Kavādh avec les mazdakites. Détrônement et fuite de Kavādh. Règne de Zāmāsp. Retour de Kavādh. Seconde période de son règne. La succession au trône. Extermination des mazdakites. Mort de Kavādh.

Le sang et la propriété étaient les deux piliers qui supportaient la société iranienne[1]. Les nobles étaient séparés des roturiers par des bornes bien solides. La distinction se faisait valoir partout, « dans la monture, le vêtement, l'habitation, les jardins, les femmes et les domestiques »[2], ou comme il est exprimé dans un autre passage[3] : les nobles se distinguaient des gens de métier et de service « par la splendeur de leurs montures, de leurs vêtements et de leurs armements, et leurs femmes par les robes de soie, les castels élevés, les bottines, les caleçons, le chapeau, la chasse[4] et les autres exercices des grands » ; et les gens de guerre (les chevaliers) jouissaient d'« un rang honoré et de toutes sortes de faveurs ». Dans l'épopée de Firdausī, il est souvent fait mention du chapeau princier et des bottines dorées, qui étaient les prérogatives des plus grands parmi les grands.

Du reste, des gradations sociales existaient dans toutes les

[1] Sur les classes de la société comp. pp. 13 et 93 sqq.

[2] Lettre de Tansar, Darmesteter, p. 222 et 527, Minovi p. 19.

[3] Ibid., Darmesteter, p. 226 et 531, Minovi p. 23.

[4] Que les dames aient pris part à la chasse, c'est ce que montrent par exemple les relations des aventures de chasse de Vahrām V.

classes. Chacun avait son rang à lui et sa place fixe dans la société, et c'était un principe fermement établi de la politique sassanide, que personne ne devait aspirer à un rang plus haut que celui qui lui était destiné par sa naissance. Sa'du'd-dīn Warāvīnī, dans son Marzubānnāmeh[1] raconte une anecdote qui, pour légendaire qu'elle soit dans la forme sous laquelle elle est présentée, n'en est pas moins instructive à cet égard : Un des rois sassanides ordonna un jour qu'on arrangerait un festin et réunirait dans une même assemblée toutes sortes de gens depuis les plus distingués jusqu'aux plus humbles ; qu'on les placerait selon leur rang et leur apporterait à manger les mets les plus délicieux. Au banquet un nombre de fonctionnaires du royaume et de gens du dīvān étaient présents pour donner une exposition des cas d'oppression, afin que les malfaiteurs fussent punis d'après les prescriptions de la loi sacrée. Puis le roi prit place sur son trône et fit prononcer par un héraut la proclamation suivante: « Ô vous qui êtes présents devant la majesté, ouvrez, tous, les yeux de l'intelligence! vous tous, convives et hommes du dīvān, qui sont présents, regardez ceux qui sont inférieurs à vous-mêmes en rang ; ne regardez pas le degré supérieur, afin que chacun qui voit un autre placé au-dessous de lui-même, se contente de ce qu'il possède et remercie Dieu de la place qu'il occupe ». Ainsi chacun regarda la condition plus humble de ses inférieurs, et ceux même qui étaient placés tout en bas de l'échelle sociale, se sentaient heureux en comparaison de ceux dont la mauvaise conduite les exposait à des réprimandes, ceux-ci encore se sentaient supérieurs à ceux qui étaient chassés et punis, ceux-ci à ceux qui étaient frappés d'une pénalité qui puisse servir d'exemple terrible, et quiconque avait été frappé d'une telle pénalité, regardant tel autre qu'on mettait en croix ou qui avait le cou coupé ou était exécuté d'une autre manière, était heureux de n'être pas à sa place. L'auteur ajoute que, dès ce jour, il fut une coutume chez les rois d'Iran de faire de tels banquets.

La pureté du sang des familles nobles et la conservation de

[1] The Marzubán-náma, ed. by Mírzá Muḥammad Qazwíní, London 1909. (Gibb Mem. Ser. VIII), p. 277 sq.

leurs biens immuables étaient protégées par les lois. Quant à la famille royale, le Fārsnāmeh nous a conservé[1] une notice intéressante, qui remonte probablement à l'Āyēnnāmagh: « C'était la coutume des rois d'Iran qu'ils prenaient en mariage des filles de tous les rois des pays étrangers comme ceux de la Chine, de Byzance, des Turcs et des Indiens, mais ils ne donnaient jamais une de leurs filles à [un de] ces rois. Ils ne mariaient leurs filles qu'aux membres de leur propre famille »[2].

Les grandes familles furent « enregistrées dans les livres et les archives »[3], et la royauté avait soin d'assurer leur existence, ainsi en défendant aux gens du peuple indépendants d'acheter les biens de la noblesse. Néanmoins il était inévitable que des familles nobles disparaissaient au cours des temps. « La ruine de la famille et de la hiérarchie se fait de deux façons, dit la lettre de Tansar[4]; tantôt ce sont les hommes qui ruinent une maison et transfèrent ailleurs le rang; tantôt c'est la seule action du temps qui, sans effort des étrangers, lui enlève sa considération, sa gloire et sa puissance. Des générations indignes apparaissent, s'imprègnent de mœurs ignobles, oublient la dignité de leur rang et perdent tout prix aux yeux du peuple. Tout comme les gens de métier, elles s'occupent à acquérir du bien et ne songent pas à amasser un trésor de bon renom. Elles s'unissent avec la basse classe et non plus avec leurs égaux, et de ces unions sortent des vilains qui ensevelissent la dignité de la famille ».

Les actes des martyrs nous donnent quelques renseignements épars sur les conditions de la noblesse. Après la mort de Shahrēn de la famille des Mihrān, son frère envoie chercher le fils du défunt, Gushnyazdādh (le saint Sābhā) qui doit diriger le « jour de l'offrande », les cérémonies du repas sacré sur la terre de famille, devoir représentatif qui incombait au chef de famille, même

[1] P. 97—98.

[2] Voir cependant p. 104, note 2; p. 288 et note 1.

[3] Lettre de Tansar, Darmesteter pp. 223 et 527, Minovi p. 20.

[4] Darmesteter pp. 222 et 526—27, Minovi p. 18—19. Il est à remarquer que la lettre de Tansar est composé après les bouleversements sociaux causés par le mazdakisme, dont il sera question dans le chapitre présent.

s'il était mineur, comme dans le cas présent. Quand l'oncle, qui est le tuteur de Gushnyazdādh, apprend que celui-ci a embrassé la foi chrétienne, il se regarde lui-même comme le possesseur légitime des biens de famille. On peut donc supposer que l'apostasie a amené, au moins pendant certaines périodes de l'époque sassanide, la perte des fiefs héréditaires qui revenaient alors au prochain héritier. Dans le cas présent, l'oncle meurt quelques jours après, et Gushnyazdādh prend possession de sa fortune, qu'il partage entre les pauvres[1]. Nous ne savons pas si la validité de ces dispositions a été contestée.

Il y avait aussi une distinction marquée entre les différentes classes de la roture. Chacun avait sa place fixe, et personne ne devait exercer un métier autre que celui pour lequel Dieu l'avait créé[2]. C'est le devoir des artisans, dit l'auteur anonyme du livre pehlvi Mēnōghēkhradh[3], « de ne pas se mêler aux affaires qu'ils ne comprennent pas, mais de faire bien et avec soin la besogne à laquelle ils s'entendent, et d'en demander le paiement légitime; car si quelqu'un s'occupe de ce à quoi il ne s'entend pas, ce travail est gâté et rendu inutile par lui ».

Selon Abū-l-Fidā[4], les rois d'Iran ne confiaient à des gens de basse naissance aucune affaire appartenant à l'administration de l'État. Firdausī raconte une anecdote qui peut servir d'illustration à cette exclusivité à l'égard des roturiers: Khusrō I a besoin d'argent pour mener à bonne fin une guerre contre les Grecs. Un cordonnier riche se trouve prêt à emprunter au roi une grande somme d'argent. Or, dans les récits du temps des Sassanides, le cordonnier est le type constant de l'homme du bas peuple. Cependant l'accord est conclu, et le cordonnier envoie au roi des chameaux chargés de sommes d'argent. Le roi, content de son zèle, promet de lui donner, en le remboursant, une belle somme en plus. Mais le cordonnier est un ambitieux: il a le désir de voir son jeune fils reçu parmi les dibhērs, les scribes du roi. Khusrō,

[1] Hoffmann, p. 68 sqq.
[2] Lettre de Tansar, Darmesteter, p. 215 et 520, Minovi p. 14.
[3] Chap. 32.
[4] Hist. anteislamica, éd. de Fleischer, p. 150.

en entendant cela, ordonne de renvoyer les chameaux, ne voulant toucher l'argent à ce prix. « Quand mon fils s'assiéra sur le trône », dit-il, « il lui faudra un scribe à la fortune victorieuse, et si ce bottier avait du talent, le roi ne verrait que par ses yeux, n'entendrait que par ses oreilles, et il ne resterait aux gens intelligents de haute naissance que du chagrin et des soupirs ; les hommes qui connaissent le mieux le monde seraient traités avec mépris pas ce [cordonnier] et devraient le remercier s'il leur répondait sans les faire attendre »[1].

En général, le passage d'une classe à une autre plus haute était interdit ; cependant, il pouvait avoir lieu, par exception, dans les cas où un roturier montrait un talent particulier. « Alors on porte le cas devant le roi. Après une épreuve et une enquête prolongée faite par les mōbadhs et les hērbadhs, s'ils reconnaissent le mérite du candidat, ils le transfèrent dans une autre classe »[2]. S'il se distinguait par une dévotion éprouvée, on le faisait entrer dans le clergé, s'il avait de la force et du courage, dans l'état des guerriers, et s'il excellait en intelligence et avait une bonne mémoire, dans le corps des secrétaires. En tout cas, cette élévation était préparée par une instruction solide[3]. Ainsi l'élévation d'un bourgeois dans les classes des nobles n'était pas exclue, et le roi a possédé là un moyen de faire couler du sang nouveau dans les veines de la noblesse, mais le cas aurait été assez rare.

En tout cas, l'état des bourgeois citadins a été relativement avantageux. Ils payaient la capitation tout comme les paysans[4], mais ils étaient probablement exempts du service militaire, et par le commerce et les métiers ils pouvaient gagner de l'argent et une certaine considération. Bien pire était la condition des paysans.

[1] Shāhnāmeh, éd. de Mohl, VI, p. 512 sqq.

[2] Lettre de Tansar, Darmesteter, pp. 214 et 519, Minovi p. 13.

[3] Ibid., Darmesteter, p. 215 et 520, Minovi p. 14.

[4] Seuls les nobles, les grands, les soldats, les prêtres, les scribes et les autres personnes qui étaient au service du roi étaient exempts de la capitation (Ṭabarī, p. 962, Nœldeke p. 246). Il s'agit des ordonnances de Khusrō I concernant l'imposition des contributions, mais il est à supposer qu'à ce sujet les règles ont été à peu près les mêmes avant la réforme de Khusrō.

Ils étaient attachés à la glèbe et astreints à faire la corvée[1] et à servir à pied. Leur grande masse « marchait après, comme si elle était destinée à une servitude éternelle, et sans être encouragée par la solde ou par d'autres récompenses »[2]. En somme, les lois n'ont pas accordé beaucoup de protection aux paysans, et même si un roi ami du peuple comme Hormizd IV recommande aux soldats de ne pas commettre des violences envers la population pacifique de la campagne[3], il n'a pas peut-être tant en vue les paysans que les dēhkāns. Nous n'avons pas de renseignements plus précis sur les conditions des paysans sous la domination de la noblesse — qui « s'arrogeait le droit de vie et de mort sur les esclaves et le peuple »[4]. La situation des paysans vis-à-vis des seigneurs terriens n'était guère différente de celle des esclaves privés. Nous ne savons pas, si le gouverneur royal a eu quelque autorité sur les fiefs situés dans son gouvernement, si ceux-ci ont eu immunité pleine ou partielle, etc. Ce qu'il y a de certain, c'est que les manants ont dû payer des impôts, soit au seigneur, soit à l'État, soit à tous les deux, et qu'ils ont été obligés au service militaire sous le commandement du seigneur.

Cependant, par la haute importance qu'avait l'agriculture, si glorifiée dans les livres saints, on comprend que la position légale des cultivateurs était minutieusement réglée. Plusieurs nasks de l'Avesta, surtout ceux d'Huspāram et de Sakādhum, ont renfermé toute une série de règles à cet égard[5]. L'irrigation, sur laquelle reposait la cultivation du pays, comme c'est le cas aujourd'hui encore, était réglée dans les détails. Il y avait des prescriptions concernant les différentes espèces de canaux, les méthodes d'endiguement, l'inspection des canaux et leur entretien, les conditions de leur usage etc.[6]. Il y avait des règles fixes sur le nombre de têtes de moutons, les conditions des bergers, et aussi

[1] Voir Ṭabarī, p. 875, lignes 1—2, Nœldeke p. 122, lignes 10 à 11.
[2] Ammien Marcellin, XXIII. 6. 83.
[3] Ṭabarī, p. 989, Nœldeke p. 265.
[4] Amm. Marc., XXIII. 6. 80.
[5] Dēnkard, VIII. 31. 31—32, 34—36, VIII. 38. 35. etc.
[6] Dēnkard, VIII. 38. 44—51 (Sakādhum-nask).

sur les soins qu'il fallait donner aux chiens de berger. Le chien, comme on sait, était tenu en haute estime par les zoroastriens, et toute une section du nask Duzd-sar-nizad traitait de la protection légale du chien de berger[1].

Voilà pour la distinction entre les états sociaux. Une autre distinction était celle entre Iraniens et Non-Iraniens, que nous trouvons souvent dans le résumé des nasks perdus. Il y avait des règles d'ordre rituel à observer, si, par exemple, des Iraniens se trouvaient à un banquet avec des « idolâtres »[2]. Un employé non-iranien, sous certaines conditions en tout cas, était payé autrement qu'un employé qui était membre de la communauté mazdéenne[3]. Le mariage avec des étrangers était permis dans certaines circonstances[4], mais nous ne possédons pas de détails à ce sujet.

Les conditions de la société sassanide étaient réglées par un droit civil très développé, basé sur l'Avesta et le Zand. Le résumé donné dans le Dēnkard contient une quantité d'indications relatives à des questions de droit civil, le plus souvent sans entrer dans les détails. Des informations plus détaillées, souvent avec indication des interprétations divergentes des jurisconsultes, se trouvent dans les fragments du Mādhīghān ī hazār dādhastān, livre de droit de l'époque sassanide, dont Bartholomae a étudié quelques parties[5], et auquel on pourra comparer la rédaction syrienne du Corpus juris sassanide due à la plume d'Īshō'bōkht[6].

La famille était fondée sur la polygamie. En pratique, le nombre des femmes qu'avait un homme était en rapport avec ses moyens et, en général, les gens moins aisés n'ont eu, probablement, qu'une seule femme. Le maître de la maison, le *kadhagh-khvadhāy,* avait la patria potestas (*sardārēh ī dūdhagh*)[7]. On distinguait la femme principale, *zan ī pādheshāyēhā,* « épouse à plein titre » ou « privilégiée », de la femme de second rang ou

[1] Dēnkard, VIII. 23.
[2] Ibid., VIII. 38. 61—62 (Sakādhum).
[3] Ibid., VIII. 42. 1 (Sakādhum).
[4] Ibid., VIII. 30. 11 (Huspāram).
[5] Voir ci-dessus, pp. 51 et 298.
[6] Voir p. 52.
[7] Bartholomae, Rechtsbuch, p. 8 ; Z. sas. Recht, I, p. 31 ; II, p. 21.

« femme servante » (*zan ī tchaghārēhā*)[1]. Les conditions légales des deux classes d'épouses étaient différentes[2]. A la dernière appartenait vraisemblablement les esclaves achetées et les femmes butinées dans la guerre[3]. Nous ne savons pas, si le nombre des épouses privilégiées a été limité, mais le cas d'un homme qui possède deux femmes à plein titre est souvent mentionné dans les questions de droit. Toute épouse privilégiée était « femme de la maison » (*kadhagh-bānūgh*)[4], un ménage spécial ayant été réservé, vraisemblablement, à chacune[5]. La femme privilégiée a droit à la nourriture et à l'entretien de la part de l'époux toute sa vie durant; le même droit revient à un fils jusqu'à l'âge de majorité, et à une fille jusqu'au mariage. Quant à une femme servante, ses enfants mâles seuls sont adoptés dans la famille du père[6]. Dans les livres parsis de date plus récente, cinq sortes de mariage sont énumérées[7], mais il semble que le droit sassanide n'ait connu que les deux classes ci-mentionnées[8]. Les chrétiens reprochaient aux zoroastriens que les mariages étaient facilement conclus et facilement dissous chez eux, mais ce blâme paraît être injuste[9].

Le soin de la pureté du sang d'une famille, qui était un trait saillant des mœurs de la société iranienne, avait amené une sanction religieuse du mariage entre proches parents: entre père et fille, mère et fils, frère et sœur; on appelait *khvēdhvaghdas* (avest. *χvaētvadaϑa*) cette espèce de mariage. La coutume du mariage entre proches parents est très ancienne chez les Iraniens; l'histoire

[1] Z. sas. Recht, I. p. 31.

[2] Bartholomae, Die Frau im sasanidischen Recht, p. 13.

[3] Ammien Marcellin, XXIII. 6. 76.

[4] Comp. néo-persan *kadbānū*, « materfamilias ».

[5] Z. sas. Recht, I. p. 36.

[6] Rechtsbuch, p. 7.

[7] West, Pahlavi texts, I, p. 142—43, d'après les rivāyats, voir Christensen, L'empire des Sassanides, p. 49 sq.

[8] Z. sas. Recht, I, p. 31 sq.

[9] Hoffmann, p. 96. Dans le cas présent, au moins, l'affaire est tout à fait extraordinaire: Mihrān-Gushnasp s'est fait chrétien, ce qui le force à se séparer de sa femme, qui est sa propre sœur.

des Achéménides nous en présente plusieurs exemples[1]. Si la signification exacte du χvaētvadaϑa avestique ne ressort pas des passages de l'Avesta actuel où le mot se trouve, il n'est pas douteux que les nasks perdus ont désigné par ce mot le mariage entre proches parents. Le khvēdhvaghdas était glorifié dans le Bagh-nask[2] et dans le Varshtmānsar-nask[3], où il était dit que le mariage entre frère et sœur est éclairé d'une splendeur divine et possède la vertu de chasser le démon. Le commentateur Narsē Burzmihr a même prétendu que le khvēdhvaghdas effaçait des péchés mortels[4]. Du reste, la coutume iranienne d'épouser sa sœur, sa fille ou sa mère n'est pas seulement attestée, pour l'époque sassanide, par des auteurs contemporains comme Agathias[5] et le Pseudo-Bardésane[6], mais l'histoire du temps nous en fournit bien des exemples. Le visionnaire Ardāgh Vīrāz, qui avait pris pour femmes ses sept sœurs[7], est peut-être une figure légendaire. Mais voilà l'usurpateur Vahrām Tchōbēn, dont il sera question plus tard, qui avait pour femme sa sœur Gurdīyagh, et Mihrān-Gushnasp, qui, avant sa conversion au christianisme, avait épousé sa sœur, « selon la coutume indigne et impure que ces égarés considèrent comme légitime »[8]. Enfin nous trouvons dans un livre de droit syrien (concernant le mariage) composé par le patriarche Mārabhā, qui vivait à l'époque de Khusrō I[9], le passage suivant : « La justice particulière des adorateurs d'Ōhrmazd est pratiquée de la sorte qu'un homme a du commerce charnel avec sa mère, sa fille et sa sœur » ; suivent des exemples tirés de la légende, que

[1] Cambyse avait pour femmes sa sœur Atossa et une autre sœur ; Darius II était marié avec sa sœur Parysatis, Artaxerxe II avec ses deux filles Atossa et Amestris, Darius III avec sa fille Stateira.

[2] Dēnkard, IX. 60. 2—3.

[3] Ibid., IX. 41. 27.

[4] Shāyast-nē-shāyast, VIII. 18.

[5] II. 24.

[6] Langlois, I, p. 83 ; comp. les renvois donnés dans la note du traducteur français.

[7] Ardhāgh Vīrāz-nāmagh, 2. 1.

[8] Hoffmann, p. 95.

[9] E. Sachau, Syrische Rechtsbücher, III, p. 265.

citent les zoroastriens pour prouver la sainteté de cette pratique[1].

Devant tous les témoignages authentiques, qui se rencontrent tant dans les sources zoroastriennes que chez des auteurs étrangers contemporains, les efforts qu'ont faits quelques Parsis moderne pour nier l'existence du mariage entre proches parents dans l'Iran zoroastrien paraissent frivoles, telle l'interprétation proposée par Bulsara[2], qui dit que le khvēdhvaghdas « semble signifier la réalisation des rapports entre Dieu et l'homme par une vie sainte », et que, si dans les temps des livres pehlvis des idées d'inceste se rattachaient à cette expression, «elles doivent être attribuées exclusivement à des philosophes communistes comme Mazdak, et non pas au zoroastrisme ». Le mariage entre proches parents était considéré, en effet, non pas comme un inceste, mais comme un acte pieux et méritoire au point de vue religieux. C'est peut-être à cette sorte de mariage que fait allusion le voyageur chinois Hiuen-Tsiang, qui dit, que les coutumes de mariage chez les Iraniens de son temps[3] étaient la promiscuité pure[4].

A la naissance d'un enfant le père doit manifester sa reconnaissance envers Dieu par certaines cérémonies religieuses et en faisant des dons pieux ; mais ses obligations à cet égard sont moins grands à la naissance d'une fille qu'à celle d'un garçon[5]. Puis vient l'imposition d'un nom à l'enfant. C'est un grand péché de donner à l'enfant un des noms en usage parmi les idolâtres[6]. Les noms zoroastriens du temps des Sassanides qui nous sont connus des relations historiques et des inscriptions sur des gemmes appartiennent presque tous à des personnes des classes distinguées. Ils ont très souvent un caractère religieux. Ce sont par exemple des noms de divinités comme *Hormizd* (= Ōhrmazd, Ahura

[1] Comp., pour la question du khvēdhvaghdas, West, PT, II, p. 389 sqq., et Inostrantzev, SE, p. 116 sqq., traduit du russe par M. L. Bogdanov, J. Cama Or. Inst., no. 7, p. 60 sqq.

[2] Aērpatastān and Nīrangastān, p. 10, note 5.

[3] Au commencement du VII[e] siècle de notre ère.

[4] S. Beal, Buddhist Records of the Western World, II, p. 278.

[5] Dēnkard, VIII. 31. 13—14 (Huspāram-nask).

[6] Ibid., VIII. 31. 15 (Huspāram).

Mazdāh), *Vahrām* (Vərəϑraγna), *Narsē* (Nairyōsaŋha), ou des compositions des noms de deux divinités, comme *Mihr-Narsē* (Mithra + Nairyōsaŋha), ou bien des compositions de deux éléments, dont une est le nom d'une divinité: *Mihr-varāz* (« Mithra-Sanglier »), *Mihr-bōzēdh* (« Mithra délivre »), *Zurvān-dādh* (« créé par Zurvan »), *Yazd-bōkht* (« Dieu a délivré »), *Anāhidh-panāh* (« trouvant refuge chez Anāhitā ») etc. Très communs sont les noms composés du mot Ādhur, « feu », p. ex. *Ādhur-bōzē* (« délivrance par le Feu »), et ceux qui rappellent les grands temples du feu: *Ādhur-Gushnasp, Gushnasp, Mihrān-Gushnasp*[1], *Gushnasp-farr* (« ayant la gloire de Gushnasp ») *Ādhur-Farrbagh, Farrbagh, Burzēn, Panāh-Burzēn* (« refuge chez Burzēn »). On trouve aussi des noms composés de trois éléments comme *Ādhur-Khvarshēdh-Ādhur* (« Feu-Soleil-Feu »). Le nom peut indiquer l'état élevé de l'enfant: *Shāhpuhr,* (« fils de roi ») ; ou il peut renfermer un bon augure: *Pērōz* (« le vainqueur »), *Nām-vēh* («celui qui a un bon nom »). Les noms hypocoristiques sont formés de manières diverses; le plus généralement le dernier élément du nom a été retranché et remplacé par la terminaison -ōē: *Māhōē* (de *māh,* « lune », plus un élément inconnu), *Yuvānōē* (de *yuvān,* « jeune homme, héros »). Les noms de femmes se terminent souvent en *-dukht* (« fille ») : *Hormizd-dukht, Yazdān-dukht* (« fille de Dieu » ou « des dieux », si Yazdān n'est pas tout simplement le nom de son père), *Āzarmēdukht* (« jeune fille chaste »), ou portent le suffixe *-agh: Dēnagh* (de *dēn,* « religion »), *Vardagh* (de *vard,* « rose »). Des adjectifs laudatifs sont employés comme des noms de femmes: *Shīrēn* (« la douce »).

Dès le milieu du V[e] siècle des noms tirés de l'ancienne histoire légendaire deviennent d'un usage commun. Le roi *Kavādh* porte le nom du roi ancien Kavāta, connu des Yashts de l'Avesta. Au même milieu appartiennent des noms comme *Khusrō, Siyāvush, Rōstahm* (persan Rostam) et autres, portés par des personnages des V[e], VI[e] et VII[e] siècles. Ces noms témoignent de l'intérêt renaissant pour les glorieuses légendes des temps lointains.

[1] Prononciation populaire: Mihrām-Gushnasp (actes des martyrs).

C'est pendant ces siècles-là que l'histoire légendaire prenait la forme sous laquelle elle a été consignée dans le Khvadhāynāmagh[1].

Il fallait protéger le petit enfant contre le mauvais œil et prendre soin qu'une femme qui avait ses règles ne s'approchât pas de l'enfant, parce que l'impureté démoniaque dont était frappée cette femme lui porterait malheur[2]. On chassait le démon par le feu et en allumant des lumières, surtout pendant les trois premières nuits après la naissance, et on donnait à l'enfant le suc de la plante d'haoma et le beurre printanier à goûter[3]. Le traitement de l'enfant, l'allaitement, l'emmaillotement etc. devaient être faits rituellement[4]. Des rites étaient prescrits également pour le premier rasage de la tête de l'enfant[5].

L'enfant était élevé par la mère ou, le cas échéant, par la sœur ou une fille adulte du père[6]. Si le fils ne payait pas à son père le respect qui lui était dû, une partie de son patrimoine pouvait être transportée à la mère, pourvu qu'elle en fût plus digne[7]. Quant à une fille, l'éducation religieuse incombait à la mère, mais le père avait le droit de la marier[8]. Si le père était mort, une autre personne était autorisée à marier la fille[9]; c'était la mère d'abord, puis, si la mère était morte, un des frères du père ou de la mère. La jeune fille elle-même ne pouvait pas disposer de sa main[10]. D'autre part, le père ou la personne qui était chargée de la tutelle de la fille avait le devoir de lui donner un mari aussitôt qu'elle fût nubile, et l'on commettrait un péché en négligeant de satisfaire légitimement son désir d'avoir des enfants[11].

[1] Voir ci-dessus, p. 54. Comp. A. Christensen, Les Kayanides, p. 40 sq.
[2] Dēnkard, VIII. 31. 21—22 (Huspāram-nask).
[3] Ibid., VIII. 38. 6—7 (Sakādhum).
[4] Ibid., VIII. 35. 9 (Huspāram).
[5] Ibid., VIII. 38. 19 (Sakādhum).
[6] Ibid., VIII. 31. 9—10 (Huspāram).
[7] Ibid., VIII. 43. 13 (Sakādhum).
[8] Ibid., VIII. 43. 10 (Sakādhum).
[9] Ibid., VIII. 20. 89 (Nikādhum).
[10] Ibid., VIII. 43. 11 (Sakādhum).
[11] Ibid., VIII. 43. 20 (Sakādhum).

Les fiançailles avaient lieu souvent à l'enfance, et le mariage était conclu dans le jeune âge. A l'âge de quinze ans la jeune femme devait avoir un mari[1]. Généralement, l'alliance était contractée à l'aide d'un médiateur[2]. La dot était fixée, puis l'époux avait à payer au père de la jeune fille une certaine somme, mais dans certaines circonstances il pouvait redemander l'argent, à savoir « si, dans le mariage, la femme ne valait pas la somme en question »[3], expression qui se rapporte probablement à la stérilité. Du reste, le père ne devait pas forcer la fille à prendre le mari qu'il lui avait destiné, et si elle refusait, le père n'avait pas le droit de la déshériter pour cette raison[4]. Le mariage conclu, le mérite des œuvres pies de la femme revenait à son mari[2].

Si une jeune fille, à qui on n'avait pas donné un époux à temps, avait une liaison illégitime, elle gardait le droit d'être entretenu par son père et d'avoir sa part de l'héritage, pourvu qu'elle rompît la liaison, et les enfants illégitimes n'étaient même pas exclus de l'entretien de la part du père de leur mère[5].

Le mari pouvait, par un document légal, prendre sa femme pour associée; alors celle-ci devenait copossesseur de la fortune, de sorte qu'elle pouvait en disposer tout comme son mari[6]. C'est de cette façon seulement que l'épouse pouvait conclure un marché valide avec un tiers, étant considérée, quant à de telles affaires et à leurs effets juridiques, comme étant au-dehors du mariage (dans lequel le mari seul avait la position de personne civile), de sorte que la tierce personne pouvait intenter un procès contre elle, sans que le consentement du mari fût nécessaire. Le créancier pouvait faire valoir alors ses droits tant envers la femme qu'envers le mari[7]. Le mari pouvait même établir avec deux femmes privilégiées une « communauté de gain » (*ham-vindishnēh*). Dans ce cas, chacune des deux femmes avait son gain en commun avec

[1] Dēnkard, VIII. 20. 95 (Nikādhum).
[2] Bartholomae, Zur Kenntniss der mitteliranischen Mundarten, II, p. 6.
[3] Dēnkard, VIII. 20. 94 (Nikādhum).
[4] Z. sas. Recht, V, p. 10 sq., 27 sq., 38; Die Frau, p. 10—11.
[5] Rechtsbuch, p. 15, note; Z. sas. Recht, V, p. 7; Die Frau, p. 11.
[6] Z. sas. Recht, I, p. 27.
[7] Ibid., p. 25 sqq.

le mari, mais dans leur rapport entre elles chacune possédait son gain séparément. La communauté pouvait être nullifiée à tout moment par le mari, mais les épouses n'avaient pas ce droit. Si, d'autre part, deux hommes établissaient une communauté de gain, chacun d'eux avait le droit de dénoncer le contrat, quand il voulait[1]. Il y avait des règles concernant le droit de la femme privilégiée de disposer des biens de la famille dans le cas où le mari était atteint d'aliénation mentale[2].

Ordinairement, le père de famille, possesseur de la patria potestas, disposait des revenus privés de sa femme, de même que de ceux de ses esclaves; mais il y avait cette différence, que le mari, s'il renvoyait sa femme, était obligé à lui rendre ses revenus privés, tandis qu'un esclave affranchi ne pouvait rien redemander[3]. Lorsque le divorce se faisait avec le consentement de l'épouse, celle-ci n'avait pas le droit de garder les biens que le mari lui avait donnés dans le mariage[4], règle qui semble impliquer, qu'elle ait eu le droit de garder de tels biens, entièrement ou en partie, si elle avait été renvoyée sans y avoir consenti.

Si un mari disait à sa femme: « Dès ce moment tu peux disposer librement de ta personne », elle n'était pas repoussée par là, mais la permission de devenir « femme servante » d'un autre mari lui était accordée[5]. Dans le Nikādhum-nask[6], allusion est faite, à ce qu'il semble, à cette coutume, qui a donné lieu à bien des actes frauduleuses. Dans le cas où un homme renvoie sa femme sans lui accorder, par une déclaration formelle, le droit de disposer librement de sa personne, les enfants qu'elle aura dans un nouveau mariage pendant la vie de son premier mari appartiennent à celui-ci, ce qui veut dire qu'elle reste sous la patria potestas de son premier mari[7].

Le mari pouvait céder sa femme, ou une de ses femmes, même

[1] Z. sas. Recht, I, p. 49 sqq.
[2] Dēnkard, VIII. 31. 5 (Huspāram).
[3] Z. sas. Recht, I, p. 46 sq.
[4] Rechtsbuch, p. 13.
[5] Ibid., p. 5.
[6] Dēnkard, VIII. 20. 126.
[7] Rechtsbuch, p. 8—9.

une femme privilégiée, à un autre, qui était tombé dans le besoin sans qu'il y eût de sa faute, de sorte que ce dernier utilisât le travail de la femme. Le consentement de la femme n'était pas nécessaire. Dans ce cas, le second mari ne pouvait pas disposer des biens de la femme, et les enfants nés dans ce mariage par intérim appartenaient à la famille du premier mari et étaient considérés comme les enfants de celui-ci[1]. Cette transaction, nouveau témoignage de l'analogie juridique de la condition de l'épouse avec celle de l'esclave, avait lieu suivant un contrat légal, par lequel le mari par intérim s'engageait à prêter à la femme les soins nécessaires pour la durée du mariage secondaire. Elle se rapportait à la catégorie: charité envers un coreligionnaire indigent. Les titres d'époux et d'épouse sont en pehlvi *shōdh* et *zan* respectivement, mais pour le mari par intérim et la femme prise pour ainsi dire à louage, la terminologie juridique avait fixé d'autres titres, à savoir *mēragh* et *zyānagh* (?)[2].

Le tableau de la position de la femme que nous pouvons tracer, grâce aux recherches de Bartholomae, présente bien des traits contradictoires. C'est que la condition légale de la femme a évolué pendant l'époque des Sassanides. Théoriquement, pour citer Bartholomae[3], la femme n'était pas sujet, mais seulement objet du droit: elle était chose, non pas personne juridique. Mais en réalité elle avait des droits bien définis. Des prescriptions anciennes subsistaient à côté de règles nouvelles, qui semblaient contredire celles-ci. Avant la conquête de l'Iran par les Arabes islamiques, la femme iranienne, sans doute, était en train de gagner son indépendance[4].

Une institution propre au droit de famille sassanide est le « mariage de substitution », qui a été décrit par l'auteur de la lettre de Tansar. Cette sorte de mariage est mentionnée brièvement dans la traduction persane[5] et plus en détail dans un pas-

[1] Z. sas. Recht, I, p. 29 sq.; Die Frau, p. 14 sq.
[2] Z. sas. Recht, I, p. 36—37. La lecture du dernier terme est douteuse.
[3] Die Frau, p. 7.
[4] Ibid., p. 18.
[5] P. 224 et 529 de l'édition de Darmesteter, Minovi, p. 21—22.

sage du livre arabe de Bīrūnī sur l'Inde, lequel remonte à la traduction perdue de cette lettre par Ibnu'l-Muqaffa'. En voici la description d'après Bīrūnī[1] : « Si un homme meurt sans laisser des descendants mâles, il faut examiner le cas : s'il laisse une femme, on la marie avec le plus proche de ses parents. S'il ne laisse pas de femme, on marie sa fille ou sa plus proche parente avec son plus proche parent. Mais s'il ne reste aucune femme dans sa famille, on prétend, au moyen de l'argent du défunt, à la main d'une femme pour sa famille, et la marie à un des parents mâles de celui-ci. Le fils d'un tel mariage est considéré fils du défunt. Celui qui néglige ce devoir et ne l'exécute pas, tue par là des âmes innombrables en effaçant à toute éternité la descendance et le nom du défunt ».

L' « adoption » (*sadharēh*) est une autre coutume qui joue un grand rôle dans la société zoroastrienne. Quand un homme mourait sans avoir un fils adulte qui pût le remplacer comme chef de la famille, les membres mineurs en devaient être mis en tutelle, et si le défunt avait possédé une certaine fortune[2], il fallait qu'un « fils adopté » le remplaçât pour l'administration de cet héritage. S'il y a une « épouse privilégiée », c'est elle qui prend la direction des affaires de la famille sous le titre de « fils adopté »[3]. Au contraire, une « épouse servante » n'a pas d'autorité et doit être mise en tutelle comme des enfants mineurs, et le tuteur sera alors le père de l' « épouse servante » ou, s'il est mort, son frère à elle ou l'aîné de plusieurs frères ou un autre des plus proches parents[4]. S'il n'y a pas d' « épouse privilégiée » ni une fille unique, la charge de « fils adopté » revient à un frère, puis à une sœur, puis à la fille d'un frère, puis au fils d'un frère[5], puis aux autres plus proches parents[6]. Pour être « fils

[1] Éd. de Sachau, p. 53, trad. du même, I. p. 109—10.

[2] Voir le Dādhastān i dēnīgh, 56. 2 et 59. 2.

[3] Ibid., 56. 8.

[4] Ibid., 56. 7.

[5] Ainsi le texte, mais il y a là sans doute une erreur : le fils d'un frère a dû précéder la fille d'un frère.

[6] Ibid., 56. 6 ; comp. 58. 3.

adopté », la loi exige d'un homme qu'il soit majeur, qu'il appartienne à la communauté zoroastrienne, qu'il soit intelligent, qu'il possède lui-même une famille nombreuse et qu'il ait des enfants ou au moins l'espérance d'en avoir, et qu'il n'ait commis aucun péché mortel. D'une femme il est exigé qu'elle n'ait pas et ne cherche pas d'époux, qu'elle ne vive pas en concubinage et ne gagne pas sa vie par la prostitution, enfin qu'elle ne soit pas adoptée dans une autre famille, car les femmes ne peuvent subir qu'une seule adoption, tandis qu'un homme peut se faire adopter dans tant de familles qu'il veut[1]. La patria potestas n'est pas transportée au « fils adopté » par l'acte d'adoption, dont le symbole est la charge de l'entretien du feu sacré de la maison[2].

Il y a trois sortes d'adoptions. « Fils adopté existant » est la désignation d'une femme privilégiée ou d'une fille unique et célibataire, son « adoption » reposant sur le rapport naturel et ayant force de loi sans aucune disposition spéciale. « Fils adopté prédéterminé » se nomme celui qui a reçu cette charge de la main du défunt, tandis que celui qui est choisi, après la mort du père de famille, parmi les proches parents susceptibles d'adoption, est appelé « fils adopté constitué »[3]. La « femme privilégiée », devenue veuve, doit avoir soin de tout ce qui touche la famille, des cérémonies religieuses et des œuvres pies dont l'exécution incombe à la famille; elle doit marier les filles et entretenir les sœurs non mariées du défunt, si elles ont été sous sa tutelle, etc. Elle a le droit de disposer d'une grande part de la fortune pour son propre usage. Mais si une des filles est mariée, la mère doit partager son autorité avec le mari, et l'autorité de celui-ci augmente, s'il a dans le mariage un fils qui sera un jour le chef de famille[4].

On connaissait aussi l'adoption dans le sens ordinaire du mot. Dans ce cas, les parents adoptifs n'avaient pas le droit de succes-

[1] Dādhastān ī dēnīgh, 57. 2—4.

[2] Extrait du Mādhīghān ī hazār dādhastān, H. Junker, The Frahang i Pahlavik (Heidelberg, 1912), p. 90.

[3] Dādhastān ī dēnīgh, 58.

[4] Ibid., 54. 10—12. Des règles sur l'adoption ont existé dans les nasks Huspāram et Sakādhum, voir Dēnkard, VIII. 36. 13 et 43. 14.

sion: si un fils adopté né d'une femme privilégiée mourait avant l'âge de majorité, sa fortune revenait au père naturel[1].

Quant à la succession, la femme privilégiée et ses fils étaient des héritiers à titre égal, tandis que les filles non mariées recevaient la moitié de la part qui revenait à ceux-ci. Les femmes servantes et leurs enfants n'avaient pas le droit d'hériter. Mais le père de famille pouvait disposer d'avance de ses biens par des dons ou par testament[2].

Des surveillants étaient institués pour veiller au maintien des lois des successions. Quand un homme mourait, c'était aux mōbadhs de partager ses biens entre les héritiers d'après la loi des testaments. Si le défunt ne laissait pas de fortune, ils avaient à s'occuper de ses funérailles et du sort de ses enfants. Il était de rigueur que les substituts des princes royaux fussent des princes royaux et que les substituts des nobles fussent des nobles[3].

Si un homme donnait, en mourant, des parts de son bien à des individus quelconques en en privant ainsi ses héritiers légitimes, ses dispositions n'avaient pas de validité, excepté s'il s'agissait du payement d'une dette ou de l'entretien d'une épouse[4] et d'enfants, d'un père ou de quelque autre vieillard qui était sous sa garde. D'autre part, les dispositions qu'établissait un homme durant une maladie peu grave, avaient de la validité après sa guérison, pourvu qu'il les eût faites en pleine possession de ses facultés. Quand un homme faisait dresser son testament, il était obligé de donner une portion à chaque fille non mariée et deux portions à sa femme privilégiée, s'il en avait une[5].

Du Mādhīghān ī hazār dādhastān nous pouvons tirer bien des détails concernant le droit de propriété. Nous y sommes renseignés sur les contrats verbaux[6], sur les formes diverses des con-

[1] Z. sas. Recht, III, p. 7.

[2] Z. sas. Recht, V, p. 14, note 4, et p. 35, note 3; Die Frau, p. 13—14.

[3] Lettre de Tansar, Darmesteter, p. 224 et p. 528; Minovi p. 21.

[4] Épouse non privilégiée, sans doute, vu qu'une femme privilégiée comptait parmi les plus proches parents.

[5] Dādhastān ī dēnīgh, 54. 1—9.

[6] Z. sas. Recht, I, p. 7 sqq.

trats relatifs aux dons[1], sur le don d'un fonds de terre avec droit d'utiliser des canaux[2], le don à terme fixe[3], la mise en gage d'un bien ou la cession d'un bien avec l'obligation de faire réciter des litanies pour l'âme de quelqu'un (*pa ruvān yazishn rāy dāshtan*)[4], l'emploi du serment pour terminer un procès relatif à une question de propriété[5], sur les règles concernant un emprunt donné à plusieurs personnes en commun[6], les mesures à prendre lorsqu'il s'agit de cautions[7] etc. Si le tuteur d'un fils mineur a disposé d'une partie de la fortune de la famille pour payer des dettes, le fils, devenu majeur, peut contester la validité de ces dispositions[8]. Lorsqu'un homme affranchit une esclave, qui lui appartient pour un dixième, les enfants qu'elle met au monde sont libres pour un dixième. Cette règle singulière se retrouve presque textuellement dans le livre de droit syrien d'Īshō'bōkht[9].

Du reste, le Sakādhum-nask a renfermé des règles détaillées sur les questions de propriété, d'emprunt et d'intérêts[10], sur les séquestrations de bétail, de bêtes de somme, de chevaux etc., et sur les obligations qui en résultent pour l'auteur des séquestrations, ensuite sur la séquestration de la personne d'un débiteur, la confiscation de vêtements et d'autres choses semblables, sur les questions de droit qui s'élèvent lorsqu'on trouve des trésors cachés etc.[11].

Les informations sur la société iranienne que nous pouvons tirer de nos sources, pour fragmentaires et incomplètes qu'elles soient, nous montrent les contours d'une constitution sociale dont la force immanente était l'ancien et profond sentiment de l'infrangibilité des liens de famille. Les lois étaient là pour garantir

[1] Z. sas. Recht, III, p. 5 sqq.
[2] Ibid., III, p. 29 sqq.
[3] Ibid., III, p. 50 sqq.
[4] Ibid., III, p. 19.
[5] Ibid., II, p. 5.
[6] Ibid., I, p. 39 sqq., III, p. 54, note.
[7] Ibid., IV, p. 5 sqq.
[8] Ibid., II, p. 23 sqq.
[9] Ibid., III, p. 47.
[10] Dēnkard, VIII. 41.
[11] Ibid., VIII. 39.

la conservation de la famille et de la propriété et pour maintenir une distinction sévère entre les classes de la société en assignant à chacun sa place déterminée dans le système social. Or, vers la fin du V[e] siècle, cet ordre social fut menacé dans son fond par le mazdakisme. Aidé par les conjonctures politiques, ce courant révolutionnaire était destiné à jouer un rôle néfaste dans la période où l'Iran était bouleversé par le grand désastre de Pērōz[1].

[1] L'histoire de Kavādh et du mazdakisme est reproduite ici dans ses grands traits d'après l'exposé que j'ai donné p. 94—127 de mon livre « Le règne du roi Kawādh I et le communisme mazdakite » (D. Vid. Selsk. fil.-hist. Medd., IX. 6). Pour les détails des sources citées je renvoie à la première partie de ce livre, où les matériaux sont rassemblés ; le rapport des sources entre elles et leur valeur historique respective y sont discutés. Voici les sources principales : 1) Le faux Joshua Stylites (Pseudo-Stylite), auteur syrien contemporain, qui traite des années 494—506. 2) Les Byzantins Procope (BP, I, 3—21) et Agathias (IV. 27—30). 3) Quelques notices éparses dans la littérature religieuse pehlvie (commentaire du Vendīdād, Vahman Yasht, Dēnkard ; non mentionnée dans mon livre est une notice dans le Grand Bundahishn, éd. Anklesaria, p. 215, qui a probablement pour source une des traductions arabes du Khvadhāynāmaγ). 4) Les relations arabes et persanes qui ont pour source principale le Khvadhāynāmaγ, parmi lesquelles je distingue quatre lignes de tradition. I. Ya'qūbī, t. I, p. 185 ; Ṭabarī, p. 885 (l. 7—18), 886 (l. 20)—888, 893—94 (Nœldeke, p. 139 (l. 1)—141 (l. 2), 144 (l. 2)—147, 153—155). — II. Eutychius, éd. Pococke pp. 126—133 et 174—181, éd. de Cheikho, II. pp. 191 sqq. et 206 sq. ; Ibn Qutaïba, Handbuch der Geschichte, éd. Wüstenfeld, p. 328 ; Ṭabarī, p. 883—885 (l. 5), 885 (l. 19)—886 (l. 18), 896—898 (Nœldeke, p. 135—138 (l. 13) et p. 141 (l. 5)—142 en bas, 162—164) ; Muṭahhar b. Ṭāhir el-Maqdisī, éd. d'Huart, t. 3, p. 167 sqq., trad. p. 170 sqq. ; Mas'ūdī, Murūdj, t. 2, p. 195 sqq. ; Ḥamza, p. 106—107, trad. p. 83. — III. Dīnawarī, pp. 62 et 66—69 ; Nihāyat, p. 226 sq. — IV. Kitābu'l-aghānī, éd. de Boulaq, t. 8, p. 63—64 ; Ḥamza, p. 56, trad. p. 41 ; Ṯa'ālibī, p. 583 ; Firdausī, éd. Mohl, t. 6, p. 103 sqq. ; Bīrūnī, Chronologie, p. 209, trad. p. 192 ; Mudjmilu't-tawārīkh, Mohl, JA. 3[e] sér., t. 14, pp. 116 sqq. et 136 sqq. ; Ibnu'l-Aṯīr, Tornberg, t. 1, p. 296 sqq. ; Abū'l-Fidā, Hist. anteisl. éd. Fleischer, p. 88. Les auteurs qui appartiennent à la ligne IV ont fait usage du roman de Mazdak (Mazdaknāmagh), que nous pouvons reconstruire d'après le Siāsetnāmeh de Niẓamu'l-mulk (éd. de Schefer, p. 166 sqq., trad. du même p. 245 sqq.) et une rivāyat persane (Dârâb Hormazyâr's Rivâyât, t. 2, p. 214—230 ; voir mon article « Two Versions of the History of Mazdak » dans le Modi Mem. Vol., p. 322 sqq.). Bal'amī (trad. de Zotenberg, t. 2, p. 142 sqq.) et le Fārsnāmeh d'Ibnu'l-Balkhī (éd. le Strange et Nicholson, p. 84—91, voir mon article dans le Modi Mem. Vol., p. 327 sqq.) ont mis à contribution les différentes lignes de la tradition du

Pendant les premières années du règne de Kavādh, Zarmihr (Sōkhrā) garda sa position comme le premier parmi les grands de l'empire[1], mais Kavādh n'était pas disposé à se laisser dominer par cet homme ambitieux et dangereux. Il tira profit de la rivalité entre Zarmihr et Shāhpuhr Mihrān, et s'étant assuré l'assistance de ce dernier, qui était à cette époque Ērān-spāhbadh ou généralissime de l'empire (Ṭabarī) ou peut-être



Fig. 36. Monnaie de Kavādh I.
(Musée National de Copenhague).

seulement spāhbadh de Sawād (Nihāyat) il fit tuer Zarmihr[2]. Cet événement a eu un grand retentissement dans tout le royaume et a donné naissance à un proverbe populaire: « Le vent de Sōkhrā a cessé de souffler, et un vent a soufflé du côté de Mihrān »[3], ou bien: « Le feu de Sōkhrā s'est éteint, et le vent de Shāhpuhr souffle »[4]. Cependant, nous n'entendons plus parler de Shāhpuhr Mihrān; il n'a probablement pas survécu longtemps à son rival[5].

L'exécution de Zarmihr aura valu à Kavādh des inimitiés

Khvadhāynāmagh. Tradition locale du Ṭabaristān: Ibn Isfandiyār (trad. de Browne, p. 92 sqq.) et Ẓahīru'd-dīn al-Mar'ashī (éd. Dorn, p. 201 sqq.). Détails sur la doctrine de Mazdak: Shahrastānī, éd. Cureton, p. 192 sqq., trad. d'Haarbrücker, t. 1, p. 291 sqq.; Fihrist, p. 342.

1 Voir ci-dessus, p. 289 sqq.

2 Dans les sources arabes et persanes qui remontent au Khvadhāynāmagh, le meurtre de Zarmihr et l'exécution d'un autre grand dignitaire, Siyāvush, laquelle eut lieu environ trente ans plus tard, ont été confondus. Voir « Le règne du roi Kawādh I », p. 94, note 1.

3 Ṭabarī, p. 885, Nœldeke, p. 140.

4 Nihāyat, p. 226.

5 D'après Marquart (ZDMG, 49, p. 637, note 6), ce spāhbadh Shāhpuhr serait identique à Aspebedes (Spāhbadh) qui conclut avec le Romain Celer l'armistice de 505 ou 506, et qui était le beau-frère de Kavādh (Procope). Mais le Pseudo-Stylite nous apprend que le nom de ce Spāhbadh

dangereuses, mais ce qui acheva d'exaspérer les grands, ce sont les relations qu'il entretenait avec la secte hérétique des mazdakites et les innovations révolutionnaires qui en résultèrent. Kavādh exerça son pouvoir d'une manière violente et introduisit des innovations dans l'administration, dit Procope, et Agathias affirme qu'il était disposé à ébranler l'ordre établi, à révolutionner la vie des citoyens et à bouleverser les mœurs anciennes. Mais les deux auteurs byzantins, de même que le Pseudo-Stylite, ne mentionnent qu'une seule des mesures révolutionnaires réalisées par lui, à savoir la communauté des femmes. Que cette mesure-là fasse partie d'un système religieux, cela ne les intéresse pas ; le Pseudo-Stylite, seul, connaît la « secte abominable » des Zaradushtaghān. Les renseignements sur cette secte et sa doctrine, sont à chercher chez les auteurs arabo-persans. Il faut remarquer, d'abord, le nom donné à la secte par le Pseudo-Stylite. Les sources arabes et persanes ne parlent que de la secte des mazdakites, et il n'y a aucun doute que ce soit sous ce nom que le Khvadhāynāmagh l'a mentionnée. Cependant, plusieurs des sources arabo-persanes (Ṭabarī, Ya'qūbī, Nihāyat) connaissent un certain Zaradusht, fils de Khvarraghān, originaire de Pasā dans la province de Fārs, comme le premier fondateur de la secte. Dans la Nihāyat, Zaradusht figure comme un noble perse qui soutenait la cause de Mazdak. Du reste, la plupart des sources arabes et persanes qui ne mentionnent pas Zaradusht, donnent, par erreur, Pasā, ville d'origine de Zaradusht, comme lieu de naissance de Mazdak[1]. Il est donc vraisemblable que la mention de Zaradusht remonte au Khvadhāynāmagh. Or, Malalas raconte[2] que, sous le règne de Dioclétien, il apparut à Rome un manichéen, nommé Bundos, qui proposait des doctrines nouvelles, en opposition avec le manichéisme officiel : le bon dieu avait eu une guerre contre le mauvais dieu,

était Bōē. Il est identique, sans doute à ce Bōē qui portait le titre de Vahrīz (voir Hübschmann, Armen. Gramm., I, p. 59 et 78) et qui conduisit, selon Procope, l'armée iranienne contre Gurgēn, roi d'Ibérie. Il faut donc supposer que Bōē a été le successeur ou un des successeurs de Shāhpuhr dans la charge d'Ērān-spāhbadh ou de spāhbadh de Sawād.

[1] Chez Dīnawarī : Stakhr. Voir « Le règne du roi Kawādh », p. 41 et note 1.

[2] Migne, Patrologia, Series Graeca, t. XCVII, p. 465.

et ce dernier avait été vaincu, et c'est pour cela qu'il faut honorer le vainqueur. Ce Bundos était allé en Iran où il avait propagé sa doctrine, qui fut appelée par les Iraniens la doctrine *τῶν Δαρισθενῶν*, c'est-à-dire celle du bon [dieu]. Ce serait en pehlvi *dərīst-dēnān*, « ceux qui professent la vraie foi »[1]. Dans un autre passage[2], Malalas mentionne Kavādh sous le nom de *Κωάδης ὁ Δαράσθενος*, le surnom y étant rendu sous une forme moins exacte (pour *ὁ Δαρίσθενος*)[3]. Ce surnom, par lequel Kavādh est désigné, sans doute, comme un adhérent de la religion de Mazdak, se retrouve, sous des formes corrompues, dans plusieurs des sources arabes et persanes qui remontent au Khvadhāynāmagh[4].

Le mazdakisme est donc identique à la secte des D r ī s t - d ē n fondée par Bundos. Si le manichéen Bundos, ayant proclamé le schisme à Rome, est parti pour l'Iran pour y propager sa doctrine, on peut en conclure avec une certaine vraisemblance, qu'il a été originaire d'Iran. Le nom Bundos n'a pas l'air d'un nom propre iranien, mais pourrait bien être un titre d'honneur[5]. Comme non seulement des auteurs arabes qui remontent au Khvadhāynāmagh, mais aussi une notice du Fihrist, qui a suivi d'autres sources, mentionnent un précurseur de Mazdak comme le vrai fonda-

[1] D'après le Fārsnāmeh (p. 84), Mazdak appela sa doctrine « la religion de l'équité ».

[2] Migne, l. c., p. 633.

[3] Le forme *dərist* (pour *d°rust*) se trouve dans les fragments de Turfan (M. 475 v, 8 et M. 74 v, 8, à comparer Tedesco dans « le Monde oriental », XV p. 209). Nœldeke, dans une remarque faite en passant (Ṭabarī, p. 457, note 1), hésite entre *dərust-dēn* et *darazd-dēn*, mais préfère la dernière explication. Mais le mot **darazd*, qui serait la forme pehlvie-perse de l'avestique *zarazdā*, ne s'est pas trouvé jusqu'ici dans les textes pehlvis, et la découverte de la forme *dərist* fait pencher la balance en faveur de l'interprétation *dərīst-dēn*. L'aspect du nom dans les chroniques arabo-persanes montre aussi que la forme avec un *i* est la vraie. La désignation de *dərīst-dēn*, « la vraie religion », correspond à celle de *vēh-dēn*, « la bonne religion », nom que les Zoroastriens donnaient à leur foi.

[4] Voir « Le règne du roi Kawādh », p. 97 sq., où j'ai examiné ces formes, qui sont toutes des corruptions de *dərizd-dēn*, prononciation populaire de *dərist-dēn*.

[5] Comp. pehlvi *bavandagh* (arménien *bovandak*) « parfait », voir Salemann, GIPh, I. 1 p. 280 (§ 50. 14); Nyberg, Hilfsbuch des Pehlevi, II, p. 33.

teur de la secte, et comme le nom de ce précurseur a été donné dans le Khvadhāynāmagh comme Zaradusht, ce qui concorde avec le nom de la secte, Zaradushtaghān, que nous trouvons chez le Pseudo-Stylite, auteur contemporain de Mazdak, nous pouvons considérer comme certain, que « Bundos » et Zaradusht sont une même personne, et que Zaradusht (Zarathushtra) a été le vrai nom de ce novateur, qui a été, ainsi, un homonyme de l'ancien prophète du mazdéisme[1]. La secte dont nous nous occupons est donc une secte manichéenne fondée à Rome environ deux siècles avant Mazdak par un Iranien, Zaradusht, fils de Khvarraghān, natif de Pasā. Ainsi c'est pour de bonnes raisons que les auteurs byzantins et syriens qui s'occupent de l'hérésie du temps de Kavādh[2] désignent les partisans de Mazdak sous le nom de manichéens[3].

Il ressort des indications des auteurs arabes, que Zaradusht était un pur théoricien. Mazdak, l'homme d'action, « l'apôtre de Zaradusht chez le bas peuple » (Ṭabarī), ayant éclipsé son précurseur, et la secte étant connue, dès son temps, sous le nom de celle des mazdakites, on a cru plus tard que le véritable fondateur avait porté également le nom de Mazdak, et ainsi on est arrivé à supposer qu'il y avait deux Mazdak, un Mazdak l'Ancien et un Mazdak le Jeune (Fihrist). La relation de Ṭabarī, de Ya'qūbī et de la Nihāyat qui fait de Zaradusht un contemporain de Mazdak est donc erronée.

Quant à la personnalité de Mazdak, nous en savons très peu de chose. Nous avons vu que l'indication de quelques auteurs arabes, suivant laquelle il aurait été originaire de Pasā, est erronée,

[1] C'est probablement ce Zaradusht qui est mentionné dans une inscription grecque trouvée à Cyrène, où il est question de la communauté des biens et des femmes recommandée par *Zaradès* et Pythagore (Voir W. Sherwood Fox, Passages in Greek and Latin Literature relating to Zoroastre and Zoroastrism (J. Cama Or. Inst., no. 14), p. 118.

[2] Malala, Théophane et, d'après eux, Cedrène et Zonaras ; Michel le Syrien, trad. de Chabot, II, p. 190.

[3] Selon Ṭabarī et Abu'l-Fidā, Khusrō I fit tuer beaucoup des adhérents de Mazdak, et « en outre » quelques manichéens. Ces manichéens sont en réalité, probablement, les mazdakites.

Pasā étant le lieu d'origine de Zaradusht, non pas de Mazdak. Selon Ṭabarī, Mazdak était né à Madariyā(?). Il s'agit peut-être de la ville de Māḏarāyā, située sur la rive est du Tigre, à l'endroit où se trouve aujourd'hui Quṭ-el-Amāra. Cette ville était habitée, encore au IXᵉ siècle de notre ère, par de nobles persans[1]. Du reste, le nom de Mazdak est iranien aussi bien que celui de son père, Bāmdādh. Selon Dīnawarī, il était originaire de Stakhr et d'après la Tabṣiratu'l-'awāmm, la ville natale de Mazdak était Tabriz[2]. Que des villes comme Stakhr et Tabriz aient été substituées à une ville peu connue et de lecture incertaine, cela se comprend facilement.

La Drīst-dēn, la doctrine de Bundos-Zaradusht et de Mazdak, avait ainsi le caractère d'une réforme de la religion de Mānī[3]. Comme le manichéisme original, elle commençait par discuter le rapport entre les deux principes primordiaux, la lumière et les ténèbres. Elle déviait du système de Mānī en prétendant que les ténèbres n'agissaient pas, comme la lumière, volontairement et par dessein, mais aveuglément et par hasard, et qu'ainsi le mélange de la lumière et des ténèbres, dont est sorti le monde matériel, n'est pas, comme Mānī l'avait enseigné, le résultat d'un plan, mais d'un hasard aveugle. La supériorité de la lumière est donc plus marquée dans le mazdakisme que dans le manichéisme, ce qui concorde avec l'assertion de Malalas, que, dans la théorie de Bundos, le bon dieu (la lumière) avait vaincu le mauvais dieu (les ténèbres), et qu'à cause de cela il faudrait honorer le vainqueur Seulement, la victoire n'est pas complète, car le monde matériel, mélangé des deux principes primordiaux, subsiste, et le but final de l'évolution de ce monde est la libération des particules de lumière du mélange avec les ténèbres. En cela le mazdakisme suit le système de Mānī. Celui-ci avait enseigné, qu'il y avait cinq éléments de lumière: l'éther, le vent, la lumière, l'eau et le feu, Mazdak n'en connaissait que trois: l'eau, le feu et la terre. Nous

[1] G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, p. 38.

[2] C. Schefer, Chrestomathie persane, I, p. 158.

[3] La source principale pour la doctrine de Mazdak est Shahrastānī (éd. de Cureton, p. 192 sqq., trad. de Haarbrücker, I, p. 291 sqq.).

devons supposer, ce que ne dit pas Shahrastānī, qu'il y avait trois éléments de ténèbres — comme il y en avait cinq dans la théorie manichéenne — et que le directeur du mal en était sorti, comme le directeur des biens était sorti des éléments de lumière. Le directeur du bien était le dieu de lumière, le « roi de la lumière » du manichéisme. Mazdak se le représentait, assis sur son trône dans le monde supérieur comme le roi d'Iran dans notre monde, ayant devant lui quatre « forces »[1], à savoir l'Entendement, l'Intelligence, la Mémoire et la Joie, comme il y a devant le roi de Perse quatre personnes, à savoir le mōbadhān mōbadh, le hērbadhān hērbadh, le spāhbadh et le rāmishgar (musicien)[2]. Ces quatre forces dirigent les affaires des mondes par sept de leurs vézirs, à savoir le Sālār (chef), le Pēshkār (président), le Bārvar (porteur de fardeaux) (?), le Parvān (commissaire), le Kārdān (expert), le Dastvar (conseiller), et le Kōdhagh (page, serviteur) et ces sept tournent à l'intérieur [d'un cercle] de douze êtres spirituels[3], à savoir: Khvānandagh (celui qui appelle), Dahandagh (celui qui donne), Sitānandagh (celui qui prend), Barandagh (celui qui apporte), Khvarandagh (celui qui mange), Davandagh (celui qui court), Khīzandagh (celui qui se lève), Kushandagh (celui qui tue), Zanandagh (celui qui frappe), Kunandagh (celui qui agit), Āyandagh (celui qui vient), Shavandagh (celui qui s'en va) et Pāyandagh (celui qui reste)[4]. Dans chaque homme toutes les quatre forces sont réunies et les sept et les douze

[1] Ce sont les *zōrān* des textes manichéens. Comp. les quatre puissances du dieu de lumière, Müller, Handschriftenreste, II, p. 62.

[2] Comp. les listes des grands dignitaires données par Ya'qūbī et Mas'ūdī, ci-dessus, p. 260 sqq. Mazdak, pour établir une comparaison entre la hiérarchie céleste et celle de l'empire iranienne, a choisi quatre des plus hauts dignitaires. Ce qui étonne, c'est de trouver parmi celles-ci le rāmishgar; voir là-dessus le chapitre suivant.

[3] Comp. les douze *shahrdārēft*, « souverainetés » ou éones du manichéisme. Les sept tournent à l'intérieur des douze comme les sept planètes dans le cercle des douze signes du zodiac. Le texte de Shahrastānī donne treize noms.

[4] Pour *Kunandagh* on pourrait lire *Kanandagh* (= celui qui creuse ou qui détruit). Voir en outre « Le règne du roi Kawādh », p. 81, note 2.

sont devenus maîtres dans le monde inférieur. L'exposé de la cosmogonie et de la cosmologie que donne Shahrastānī se termine par quelques spéculations cabalistiques sur les lettres qui constituent le nom de l'être suprême.

Quant à l'eschatologie du mazdakisme, Shahrastānī ne nous donne pas de détails. L'assertion de Shahrastānī, que la libération du mélange se fera, comme s'est faite la formation du monde de mélange, par hasard et non pas par une volonté, est sans doute un peu sommaire. En tout cas, l'homme doit aspirer à la libération par des actions et des abstinences. C'est sur les abstinences surtout que nos sources nous renseignent. Pour les mazdakites comme pour les manichéens, le point important était d'éviter tout ce qui rendrait plus ferme l'attachement des âmes à la matière. C'est pour cela qu'il était défendu aux mazdakites de manger la chair des animaux[1] et qu'ils ont observé, en général, quant à la nourriture, certaines règles d'ascétisme[2]. La défense de manger la chair des animaux avait encore un autre motif : pour manger les animaux il fallait les tuer, et toute effusion de sang était une action qui ne pouvait que contrecarrer l'effort vers la libération des âmes[3]. Shahrastānī cite une relation d'après laquelle Mazdak avait ordonné de « tuer les âmes pour les délivrer du mélange des ténèbres ». Le sens en est probablement qu'il faut tuer les désirs et les concupiscences qui sont des obstacles sur la voie de la libération. Mazdak défendit aux hommes la contradiction, la haine et la lutte, et comme la cause principale de la haine et de la discorde était l'inégalité parmi les hommes, il fallait abolir l'iné-

[1] Bīrūnī, Ibn-el-Aṯīr. Dans le manichéisme, la viande était défendue aux « Élus », voir ci-dessus, p. 188.

[2] Dans un passage du texte avestique du Vendīdād (4. 49) il est question de ceux qui combattent Astōviδōtu (pehlvi Astvidhāt), démon de la mort ; parmi ceux-ci est « celui qui combat l'hérétique impur qui s'abstient du manger ». Le commentaire pehlvi (§ 141) y ajoute l'explication suivante : « celui qui combat l'hérétique impur qui amène, par violence, les hommes à ne pas manger, tel que Mazdak, fils de Bāmdādh, qui ...... abandonnait les hommes à la faim et à la mort, celui-là combat Astvidhāt ». Selon Ibnu'l-Aṯīr il était permis aux mazdakites de manger des œufs, du lait, du beurre et du fromage.

[3] Tradition arabe chez Ṭabari, voir « Le règne du roi Kawādh », p. 79.

galité. Dans la société manichéenne, « les Élus » devaient vivre en célibat et ne posséder que la nourriture nécessaire pour un jour et les vêtements pour un an. Vu que la même tendance ascétique existait dans le mazdakisme, il est à supposer que des règles analogues ont été fixées pour les classes supérieures de la hiérarchie mazdakite. Mais les maîtres du mazdakisme ont compris que les hommes ordinaires ne peuvent être délivrés du désir des jouissances matérielles, c'est-à-dire du désir de posséder des biens et de posséder des femmes ou une certaine femme qu'ils aiment, qu'au moment où ils peuvent satisfaire librement ces besoins. C'est de telles réflexions qu'est sortie la théorie sociale du mazdakisme: l'être suprême a mis sur la terre les moyens de subsistance pour que tous les hommes se les partagent également entre eux, de sorte que personne n'ait plus que les autres. L'inégalité a été produite par la violence, chacun voulant satisfaire ses désirs aux dépens de son frère; en réalité personne n'a plus de droit aux richesses, aux femmes et au mobilier qu'un autre. Il fallait donc prendre aux riches pour donner aux pauvres et rétablir, par là, l'égalité primitive[1]. Les biens et les femmes devaient être mis en commun comme l'eau, le feu et les pâturages[2]. C'était là un acte de piété, que Dieu réclamait, et qu'il récompenserait par la plus belle récompense, et quand même ces prescriptions-là n'existeraient pas, l'assistance mutuelle entre les hommes était une action vraiment recommandable et agréable à Dieu[3].

On comprendra aisément, comment les ennemis de la secte ont pu accuser les communistes mazdakites d'un sybaritisme et d'une disposition au libertinage, qui étaient, en réalité, contraires au principes d'ascétisme qui faisaient le fond de leur doctrine. C'est, en somme, par des réflexions morales et humanitaires que Zaradusht et Mazdak sont arrivés à prêcher une révolution sociale. Ils insistaient sur le devoir de faire de bonnes actions. Ils défendaient non seulement de tuer, mais aussi de causer de la

[1] Eutychius, Ṭabarī, Ṯaʿālibī, Firdausi etc.
[2] Shahrastānī.
[3] Ṭabarī.

peine à quelqu'un, et ils ordonnaient d'exercer l'hospitalité de telle façon qu'on ne refusât quoi que ce soit à un hôte, de quelque nation qu'il fût[1]. Les ennemis devaient être traités avec clémence[2].

Comment Mazdak est-il entré en relations avec le roi? Nous n'en avons pas de renseignements authentiques. D'après Ṯaʿālibī et Firdausī, Mazdak, pendant une disette, amène par des questions sournoises Kavādh à déclarer que celui qui retient la nourriture au peuple affamé mérite la mort, après quoi il engage les pauvres rassemblés à s'emparer des provisions gardées dans les greniers publics. Ce récit est évidemment légendaire dans les détails, mais il se peut qu'il y ait là-dedans un fond de vérité historique. La disette est mentionnée aussi par Eutychius[3]. La misère causée par cette calamité, qui rendait manifeste la répartition inique des biens dans cette société iranienne, où les pouvoirs étaient sans exception aux mains des nobles, peut avoir donné de l'audace au peuple opprimé et inspiré en même temps au roi des réformes hardies. En tout cas, Kavādh se fit partisan de la religion de Mazdak et agit en conséquence. A l'exception du Pseudo-Stylite, toutes les sources contemporaines et postérieures sont d'accord sur ce point, qu'il a fait des lois visant à la communauté des femmes. Le Pseudo-Stylite dit simplement, qu'il rétablit la secte des Zaradushtaghān, qui enseignait que toutes les femmes doivent être mises en commun, — ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Quelles sont donc les prescriptions qu'a données Kavādh à cet égard? Aucune source ne prétend qu'il ait aboli le mariage, mesure qui serait, du reste, impossible à mettre à exécution. Il se peut que Kavādh ait établi par loi quelque nouvelle sorte de mariage d'un caractère plus libre. Ce serait tout simplement l'extension de lois qui se trouvaient déjà dans le droit sassanide. Selon ce droit, nous l'avons vu, un homme pouvait céder sa femme ou une de ses femmes — même une « femme principale » — à un autre qui

[1] Fihrist.

[2] Ṭabarī, tradition arabe.

[3] Selon Eutychius, la disette eut lieu après la dixième année du règne de Kavādh. Mais Kavādh n'avait régné que huit ans lors de son détrônement.

était tombé dans le besoin sans qu'il y eût de sa faute, de sorte que ce dernier utilisât le travail de la femme.

D'autre part, c'est un fait remarquable, qu'aucune des sources contemporaines ne parle de lois données par Kavādh concernant la communauté des biens. Le Khvadhāynāmagh a parlé de telles mesures, et il peut y avoir quelque chose de vrai, mais les innovations n'ont pas été suffisamment importantes pour frapper les observateurs byzantins et syriens. Peut-être s'est-il s'agi de taxes extraordinaires imposées aux riches pour soulager les conditions des pauvres ou de quelque chose d'analogue.

On se demande, pourquoi le roi d'Iran s'est déclaré adhérent d'une secte de communistes. La question a hanté les chroniqueurs orientaux. Quelques-uns prétendent que sa conversion a été sincère; selon d'autres, il n'a accepté la doctrine des mazdakites que par feinte ou par peur. Nœldeke[1] relève la vigueur et l'énergie de ce roi, qui, deux fois, s'est élevé au pouvoir dans les circonstances les plus difficiles, s'y est maintenu et a répandu, plusieurs fois, la terreur dans l'empire romain, et il conclut, que Kavādh ne s'est allié avec les mazdakites que dans le but de briser la puissance de la noblesse. Toutefois, aucune des sources contemporaines ou quasi contemporaines ne nous présentent Kavādh comme un caractère machiavélique, ni Procope, qui l'admire, ni Agathias, qui ne l'aime pas, ni le Pseudo-Stylite, qui le hait. Il y a, d'autre part, dans nos sources, bien des allusions qui semblent indiquer, que la conversion de Kavādh a été sincère. Son empire s'écroula, dit Ḥamza, « parce qu'il était occupé de la vie future ». D'après Ṭabarī, Kavādh était un des meilleurs rois d'Iran, jusqu'à ce qu'il fut séduit par Mazdak. Le récit de Ṯa'ālibī et de Firdausī concernant la conversation entre Mazdak et Kavādh pendant la disette, tout légendaire qu'il soit, reflète l'idée, que les mesures prises par le roi, sur le conseil de Mazdak, ont été inspirées par le souci du peuple souffrant; c'est le même sentiment de justice et d'humanité qui se manifeste dans la réforme de l'impôt préparée par Kavādh et mise en exécution par son successeur. La tradition

[1] Ṭabarī, p. 142—143, note 3, et p. 461.

arabe ancienne, tradition hostile, prétend que ce roi, en sa qualité d'hérétique (*zandīk*[1]), « se montrait toujours doux, qu'il craignait de verser le sang et que, pour cette raison, il traitait ses ennemis avec bien des ménagements ». Il ne faut pas, cela va sans dire, prendre à la lettre cette crainte de verser le sang. Un roi qui est en guerre pendant une grande partie de son règne, ayant à combattre en même temps l'arrogance et l'esprit d'insubordination d'une caste de dignitaires puissants, ne peut pas être trop sensible sur ce point. Et dans ses guerres contre Byzance il a suivi la maxime éprouvée, que l'agression est la meilleure défense. Cependant, au milieu de la barbarie inévitable des guerres de cette époque-là, on distingue des traits d'humanité de la part de Kavādh. Le Pseudo-Stylite parle avec horreur du massacre des habitants d'Amida après la prise de la ville par Kavādh, mais en lisant sa relation il faut tenir compte de la psychose de guerre et de l'esprit de fanatisme des chrétiens toujours prêts à dénigrer leurs adversaires infidèles. Selon la version de Procope, les Perses, en entrant dans la ville, firent un grand massacre des habitants; un vieux prêtre chrétien aborda Kavādh et lui dit qu'il n'était pas digne d'un roi de tuer des prisonniers. Kavādh, encore irrité, répondit: « Pourquoi vous êtes-vous entêté à combattre contre moi? » Le prêtre ayant répliqué: « Dieu a voulu remettre Amida en tes mains, non pas par suite de notre décision, mais par suite de ta bravoure », le roi ordonna de faire cesser les massacres, mais de piller la propriété, de faire esclaves tous les habitants qui étaient restés en vie et de choisir pour lui-même tous les gens de qualité. Étant parti pour l'Iran avec l'armée et les prisonniers de guerre, il fit preuve « d'une humanité digne d'un roi » en permettant à tous les prisonniers, quelque temps après, de retourner à leurs demeures[2]. Ni Glones, le commandant iranien que le roi laissait à Amida avec une petite troupe d'occupation, ni Kavādh lui-même ne s'étaient permis de démolir ou autrement de détruire

[1] Sur le mot zandīk, voir H. H. Schaeder, Iranische Beiträge, I, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 1930, p. 274 sqq.

[2] BP, I. 7. 30—34.

aucun édifice dans Amida ou hors de la ville[1]. Il paraît que Kavādh s'est conduit, envers son frère Zāmāsp détrôné, d'une manière humaine qui contraste avec les us et coutumes à la cour d'Iran[2]. Somme toute, je crois qu'on peut dire que Kavādh n'a pas suivi trop strictement, il est vrai, la morale du mazdakisme, comme Constantin le Grand n'a pas suivi trop strictement celle du christianisme, mais que l'on sent en quelque mesure l'influence de l'idéalisme humanitaire de Mazdak dans sa ligne de conduite.

Nous devons supposer, en outre, que les lois sociales données par Kavādh dans la première période de son règne n'ont pas eu d'effets sensibles sur la situation et les rapports de famille des nobles. Si de grands désordres sociaux s'étaient manifestés pendant cette période, Zāmāsp, qui fut fait roi après la déposition de Kavādh, et qui était un homme doux et doué de peu d'autorité, à ce qu'il paraît, aurait été en face de difficultés qui aurait dû laisser des traces dans nos sources. Mais ni les auteurs contemporains, ni les chroniqueurs arabes et persans ne disent mot relativement à des luttes sociales ou à des efforts faits par le nouveau gouvernement pour supprimer des mouvements révolutionnaires.

Les troubles causés par le désastre de Pērōz et la faiblesse de Valāsh continuèrent pendant la première période du règne de Kavadh. Que Kavādh, le roi hérétique, eût sévi contre les Arméniens, parce qu'ils ne voulaient pas adorer le feu, comme le raconte le Pseudo-Stylite, n'est pas très vraisemblable. Mais la paix qu'avait conclue Gushnaspdādh avec les Arméniens rebelles n'était pas propre à faire cesser le conflit en même temps religieux et politique[3]. Les hostilités avaient recommencé, et les Arméniens avaient battu les troupes de Kavādh. Les Kadishéens[4] et les Tamuréens, peuple montagnard dans l'Iran, s'étaient révoltés, et les Arabes firent des incursions sur le territoire iranien; il s'agit ici, sans doute, de

[1] BP, I. 9. 19. Autre exemple de la générosité de Kavādh, ib. II. 13. 8—15.

[2] Voir p. 345—46.

[3] Voir ci-dessus, p. 290.

[4] Kādish, dans la contrée de Singara et de Nisibe; c'était, paraît-il, une tribu hephtalite (voir Nœldeke, ZDMG. 33, p. 157 sqq., et Marquart, Ērānšahr, p. 77 sq.).

tribus arabes que le roi de Ḥīra, vassal fidèle du roi d'Iran, n'avait pas pu tenir en bride. Kavādh avait fait valoir, vis-à-vis de l'empereur Anastase, ses droits à des subsides pour la défense du défilé du Caucase contre les barbares, ancien point de controverse entre l'Iran et l'empire romain, et l'empereur avait réclamé la ville forte de Nisibe comme prix des subsides, condition inacceptable pour Kavādh[1].

Les affaires en étaient là, lorsque Kavādh fut détrôné par une révolution de palais qui était provoquée par la haine du haut clergé zoroastrien contre tout ce qui sentait l'hérésie manichéenne et par la rancune d'une partie d'entre les nobles qui s'était rangée du côté de Zarmihr. L'ennemi le plus acharné de Kavādh, le « duc »[2] Gushnaspdādh qui avait le haut emploi de kanārang[3], avait été, autrefois, homme de confiance de Zarmihr dans l'affaire des négociations avec les Arméniens[4]. La version du Pseudo-Stylite, suivant laquelle Kavādh aurait eu connaissance de la conspiration des grands et se serait enfui dans le territoire des Huns (c.-à-d. des Hephtalites), est inexacte ; toutes les autres sources sont d'accord, que le roi déposé fut emprisonné[5]. Les remarques des auteurs byzantins, que la déposition était la suite d'un mécontentement général dans le menu peuple provoqué par les lois révolutionnaires (Procope), et que « tous se révoltèrent » (Agathias), doivent être comprises à la manière iranienne : l'action était mise en scène par les nobles et le haut clergé, et le menu peuple ne s'y sera intéressé que dans la mesure où il était sous la dépendance matérielle des grands seigneurs féodaux et sous l'influence spirituelle des mōbadhs. Du reste, la conspiration n'embrassait pas tous les grands seigneurs ; Kavādh avait au moins un partisan fidèle et énergique parmi eux, Siyāvush, alors

[1] Pseudo-Stylite.

[2] *Nakhvēr*, voir p. 19, note 4.

[3] Voir p. 102, note 3.

[4] P. 290.

[5] Non pas, comme le veut Agathias, dans la onzième année de son règne ; le coup fut exécuté en 496. C'est la restauration de Kavādh qui eut lieu dans la onzième année de la période qui commence avec l'avénement de ce roi. Voir Nœldeke, Ṭabarī, p. 427 sq.

probablement un jeune homme. Les conjurés placèrent sur le trône Z ā m ā s p, frère de Kavādh[1], et les grands dignitaires qui formaient le conseil du roi, se rassemblèrent sous la présidence du nouveau roi pour délibérer sur la destinée de Kavādh. Nakhvēr Gushnaspdādh, le kanārang, gouverneur militaire à la frontière hephtalite, donna à entendre qu'il serait le plus sage de faire mourir le roi déposé, mais la proposition fut rejetée par la majorité qui recommandait un procédé moins radical[2], et Kavādh fut mis en prison. Il n'y a pas de raison pour douter de l'authenticité du renseignement que nous donne Procope, que le roi déposé fut incarcéré dans le château d'Anushbard (« château de l'oubli ») ; car nous savons que ce château servait de prison aux prisonniers d'État dangereux par leur extraction et leur rang[3].

Kavādh ne resta pas longtemps en prison. Il fut délivré, de façon ou d'autre, par Siyāvush. Son évasion a donné naissance de bonne heure à des légendes romanesques[4]. Siyāvush accompagna Kavādh dans la fuite[5]. La fuite réussit, et Kavādh arriva

[1] Procope l'appelle Blases (Valāsh), en le confondant avec le prédécesseur de Kavādh. Une certaine ressemblance dans le caractère et la destinée de ces deux princes aura donné lieu à ce quiproquo.

[2] Procope.

[3] Voir p. 302.

[4] La délivrance par les efforts d'un ami fidèle (Siyāvush) se trouve chez Procope et aussi dans la plupart des sources arabes et persanes remontant au Khvadhāynāmagh, où Zarmihr a pris la place de Siyāvush. Mais on racontait aussi, que Kavādh avait été délivré par la ruse d'une femme, qui avait séduit, par sa beauté, le commandant du château. Chez Procope, la femme en question est l'épouse de Kavādh, et la fuite est réalisée au moyen d'un déguisement : Kavādh sort de la prison revêtu des habits de sa femme. Dans une des traditions rapportées par Ṭabarī, et d'après le Fārsnāmeh (p. 85), elle est la sœur de Kavādh, et elle fait porter son frère hors du château, roulé dans un tapis, qu'elle dit avoir souillé pendant sa menstruation. Il est à supposer que, dans la forme primitive de la légende, la femme était la sœur et en même temps l'épouse de Kavādh. Dīnawarī et la Nihāyat combinent, comme Procope, les deux versions en faisant entrer en action l'ami, après que la femme a réussi à faire sortir Kavādh de la prison. Agathias dit simplement, que Kavādh s'échappa de la prison, que ce fût par la ruse de sa femme, comme a raconté Procope, ou d'une autre manière. Nous pouvons en conclure, que l'histoire de la ruse de la femme ne se trouvait pas dans les annales iraniennes mises à contribution par Agathias.

[5] Procope ; Khvadhāynāmagh.

à la cour du roi ou khāgān des Hephtalites, qui le reçut comme un ancien ami et lui donna en mariage une fille qu'il avait avec la fille de Pērōz, et qui était ainsi la nièce de Kavādh[1]. Enfin le beau-père lui donna une armée, et Kavādh s'engagea à payer un tribut, s'il réussissait à reconquérir son trône. En 498 ou 499 Kavādh rentra en possession de son royaume presque sans coup férir[2]. Toutes les sources se taisent sur les événements du temps de Zāmāsp; la révolte des Arméniens et les autres troubles, qui avaient commencé auparavant, continuèrent, et la répression de ces mouvements n'eut lieu qu'après la chute de Zāmāsp. Ce roi, qui s'est acquis le renom d'un monarque clément et juste, n'aura pas fait preuve de beaucoup d'énergie et d'activité, et n'ayant pas trouvé des défenseurs zélés, il a préféré abdiquer volontairement au profit de son frère.

Les indications des sources sur le sort de Zāmāsp sont singulièrement divergentes. Un seul auteur[3] dit que Kavādh fit tuer Zāmāsp. Procope prétend que le roi de l'interrègne fut aveuglé;

[1] Pseudo-Stylite; Procope; Agathias. Voici une légende qui se trouve dans toutes les lignes de tradition descendues du Khvadhāynāmagh: Kavādh, dans la fuite, prend pour femme, incognito, dans un village de l'Iran — la situation géographique de ce village est donné diversement dans les sources — une jeune fille et la laisse pour continuer sa fuite. A son retour en Iran, il la retrouve qui a mis au monde un fils, le futur roi Khusrō Anōsharvān. Ayant appris qu'elle est d'une ancienne famille royale, il l'emmène avec le petit prince. Chez quelques-uns des auteurs arabes et persans (lignes II et IV), la fuite de Kavādh au pays des Hephtalites (ou des Turcs) a été placée dans le règne de Valāsh. La même analogie entre le règne de Valāsh et celui de Zāmāsp qui a donné lieu à une certaine confusion dans la narration de Procope, a amené, chez les auteurs orientaux, cette altération de la vérité historique. Aussi les représentants de la ligne II reculent-ils la date de l'aventure amoureuse de Kavādh à la période de Valāsh. Les auteurs de la ligne IV, en racontant la fuite deux fois (fuite aux Turcs sous Valāsh, aux Hephtalites sous Zāmāsp) ont conservé l'aventure amoureuse dans sa place originale. Quant au motif de cette légende, comp. H. v. Mzik, Das Motivenschema vom in der Fremde geborenen ...... Sohn, Mitteil. d. anthropol. Gesellsch. in Wien, LX (Vienne 1930), p. 240 sqq.

[2] Pseudo-Stylite; Procope; Agathias; le Khvadhāynāmagh. Sur la date, voir Nœldeke, Ṭabarī, p. 428.

[3] Élias de Nisibe, voir Nœldeke Ṭabarī, p. 145—146, note 5.

il appelle ce roi Valāsh. C'est le vrai Valāsh, prédécesseur de Kavādh, qui avait été aveuglé. D'après Eutychius et Ṭabarī, Zāmāsp fut expulsé. Dīnawarī, Ṯaʿālibī et Firdausī racontent, d'accord avec Agathias, qui est une source de premier ordre, que Kavādh pardonna Zāmāsp et l'épargna. La divergence des sources sur ce point montre déjà, me paraît-il, que Kavādh n'a pas suivi la méthode commune à la cour des Sassanides, selon laquelle un prétendant vaincu était tué ou au moins aveuglé. Tout porte donc à croire que la version d'Agathias est historiquement vraie, et que Kavādh a fait preuve, vis-à-vis de son frère, d'une humanité peu ordinaire. Que Kavādh se soit engagé formellement à ne plus favoriser les mazdakites, comme le font entendre quelques auteurs arabes[1], n'est guère vraisemblable ; mais il s'est promis lui-même, probablement, d'user de plus de réserve, à l'avenir, avec les mazdakites.

Quant aux grands seigneurs qui l'avaient déposé, le Pseudo-Stylite, dans sa relation tendancielle, dit qu'il les tua. Il va sans dire qu'il n'a pas pu se délivrer, de cette façon sommaire, d'une aristocratie puissante. La version de Dīnawarī, de Ṯaʿālibī et de Firdausī, à savoir qu'il accepta leurs excuses et leur pardonna, est sans doute plus près de la vérité historique. Il n'aura fait punir que ceux dont l'inimitié était trop dangereuse. Le kanārang Gushnaspdādh a dû payer de sa vie le conseil qu'il avait donné autrefois, de faire tuer le roi déposé, et la dignité de kanārang fut donné à Ādhurgundādh un homme de la famille de Gushnaspdādh[2]. Siyāvush fut récompensé pour les services rendus en rece-

[1] Dīnawarī ; la Nihāyat.

[2] Il ne faut pas considérer comme historiques les détails donnés par Procope : Kavādh, en déclarant que celui qui, le premier, lui présenterait ses hommages après le passage de la frontière iranienne aurait la dignité de kanārang, avait oublié (!) que chacune des dignités était attachée à une certaine famille et ne devait pas être accordée à un homme qui n'appartenait pas à cette famille ; mais, par un hasard heureux, Ādhurgundādh, qui appartenait justement à la famille de Gushnaspdādh, fut le premier qui lui rendit hommage. En réalité l'emploi de kanārang était probablement une des sept hautes dignités réservées aux membres des sept familles privilégiées (Voir p. 102, n. 3). Plus tard, Khusrō I, ayant fait tuer Ādhurgundādh, transporta l'emploi de kanārang au fils de celui-ci, Vahrām (Procope, BP, I, 23. 22).

vant la haute charge militaire d'artēshtārānsālār, généralissime et ministre de la guerre[1].

Kavādh sut affermir le pouvoir royal. Les Kadishéens et les Tamuréens se soumirent, les incursions des tribus arabes furent réprimées, et les Arabes de Ḥīra sous leur roi Nu'mān II[2] prirent une part active à la guerre avec Byzance qui allait commencer. Quant aux Arméniens, réduits à l'obéissance, Kavādh confirma leur droit de liberté religieuse, à condition qu'ils lui prêtassent, loyalement, leur assistance contre les Grecs, à quoi ils consentirent très à contre-cœur[3]. Il semble que Kavādh ait pris des mesures pour affaiblir l'autorité des grands dignitaires. Selon M. E. Stein[4], il aurait placé à côté du vuzurg-framādhār un *astabadh*[5] ou magister officiorum et institué le système des quatre pādhghōspāns[6], qui ont remplacé, à ce qu'il paraît, les quatre grands marzbāns-shahrdārs[7].

Pour payer le tribut promis au rois des Hephtalites, Kavādh s'était adressé à l'empereur Anastase avec la demande d'un emprunt, et l'empereur, dans l'espoir que l'amitié entre les Iraniens et les Hephtalites se refroidirait, si le tribut n'était pas payé, avait répondu par un refus. C'est alors que Kavādh commença la guerre, en 502. Au désappointement des hommes d'État de Byzance, des troupes hephtalites combattirent dans les rangs des Iraniens. Le fait principal de cette guerre fut la prise d'Amida par Kavādh. Mais l'invasion des Huns, qui pénétraient par les « portes caspiennes » (le défilé de Darial), détermina le roi à conclure un armistice de sept ans (505 ou 506). Il réussit à refouler cet ennemi, mais dix ans plus tard la peuplade hunnique

[1] L'assertion de Procope, que Siyāvush était le premier et le dernier qui occupait cette charge, est inexacte; voir ci-dessus, p. 126.

[2] Rothstein, p. 74.

[3] Pseudo-Stylite, chap. 24.

[4] Voir l'excursus II.

[5] Voir, p. 131.

[6] Comp. p. 134.

[7] Ci-dessus, p. 96. Les quatre *pādhgōs* ou *pāyghōs* (cette forme existe déjà dans les fragments de Turfan) étaient: *Abhākhtar* (le nord), *Khvarāsān* (le Khorassan, l'est), *Nēmrōz* (le sud) et *Khvarvarān* (l'ouest). Voir Ṭabarī, p. 892—93, Nœldeke pp. 151—52 et 155, note 2.

des Sabires fit une nouvelle irruption en Arménie et en Asie Mineure[1]. Enfin, Kavādh fit de la ville caucasienne Partav, qui reçut le nom de Pērōz-Kavādh, une place frontière solide contre les irruptions des barbares[2]. Cette période a été, du reste, relativement tranquille, et nous pouvons supposer que c'est pendant ces années que s'est accomplie l'œuvre civilisatrice dont a parlé le Khvadhāynāmagh, la construction de canaux, de ponts, etc. et la fondation de villes, entre autres celles de Rām-Kavādh à la limite entre la Perside et la Susiane[3] et de Kavādh-Khvarrēh dans la Perside[4].

Environ en 519 la question de la succession au trône devint actuelle. Kavādh avait affermi alors son pouvoir à tel point qu'il pouvait essayer de rétablir le système ancien, d'après lequel le roi choisissait lui-même son successeur[5], et il y réussit. Il avait trois fils qui pouvaient entrer en ligne de compte pour la succession. K ā ū s était l'aîné[6]. Après l'extinction de la famille de G u s h n a s p s h ā h, qui avait eu la domination du Padhashkhvārgar, « pays montagneux de Padhashkhvār » (Ṭabaristān), depuis la fin de l'empire des Arsacides[7], Kavādh confia à Kāūs le gouvernement de ce pays. Ainsi il est évident, comme Marquart l'a remarqué, que le Padhashkhvār-shāh, « prince du Padhashkhvār » (Phthasuarsan), fils de Kavādh, dont parle Théophane, n'est autre que Kāūs[8]. D'après Théophane, ce Kāūs aurait été le fils de Kavādh dans son mariage avec sa propre fille Sambiké. Marquart a relevé l'invraisemblance de cette assertion : comme Khusrō, le troisième en âge des fils de Kavādh fut engendré, selon

[1] Marquart, Ērānšahr, p. 63—64 et 107.

[2] Marquart, l. c., p. 118. Dans la seconde guerre de Kavādh contre Byzance, il se trouvait des Sabires dans l'armée iranienne (Procope, BP, I, 15. 1).

[3] Ṭabarī, p. 887—88, Nœldeke p. 146.

[4] Ṯa'ālibī, p. 594 ; le Fārsnāmeh, p. 84.

[5] Ci-dessus, p. 258.

[6] Procope, BP, I, 11. 3 ; Ibn Isfandiyār, Ẓahīr-ed-dīn ; voir « Le règne du roi Kawādh », p. 75 sq.

[7] Voir Nœldeke, Kārnāmagh, p. 47, note 2, et Marquart, Ērānšahr, p. 130.

[8] Théophane en fait, par erreur, le troisième en âge des fils de Kavādh.

les relations arabo-persanes, pendant la fuite de Kavādh et avant son arrivée à la cour des Hephtalites[1], Kāūs ne peut être le fils de sa nièce, fille du roi hephtalite ; donc, Kāūs doit être né avant la fuite de Kavādh, et il était probablement le fils de cette femme, la sœur et épouse de Kavādh, qui avait aidé son mari à s'enfuir de prison[2]. On pourrait faire valoir un autre argument à l'appui de la thèse de Marquart. Kāūs avait été élevé, selon Théophane, dans la religion des manichéens, c.-à-d. des mazdakites. Il est peu probable que Kavādh eût osé, après la restauration, défier de nouveau le clergé puissant en confiant l'éducation de son fils aîné à ces sectateurs. Nous devons donc supposer, que l'éducation de Kāūs par les mazdakites a commencé avant le détrônement de son père.

Z a m, le second fils, avait perdu un œil. Un tel défaut corporel amenait, généralement, l'exclusion du trône. Mais l'exclusion n'était pas de rigueur ; Kavādh, qui désirait laisser le trône à Khusrō, craignait que Zam, qui s'était fait beaucoup d'amis par son caractère mâle, ne réclamât le trône après la mort de son père[3]. C'est encore un trait d'humanité de la part de Kavādh, qu'il ne se débarassait pas de ce prétendant éventuel de la manière ordinaire, en le faisant disparaître.

Quant au troisième fils, K h u s r ō, chez qui le père trouvait toutes les qualités d'un bon prince, son seul défaut étant une certaine disposition au soupçon[4], le récit du Khvadhāynāmagh, qui lui donne pour mère la fille d'un dēhkān de village d'une ancienne famille royale, que Kavādh aurait épousé dans sa fuite, est évidemment légendaire. D'après Procope, sa mère était fille d'A s p e b e d e s, c.-à-d. du spāhbadh ou Ērān-spāhbadh B ō ē, qui avait conclu, avec le Romain Celer, l'armistice de 505 ou 506[5].

Que Kavādh ait préféré comme successeur le jeune Khusrō à

[1] On ne doit pourtant pas trop bâtir sur ces relations légendaires.

[2] Marquart, l. c., p. 130—131, note 6. Quand même le récit de la ruse de la femme serait légendaire, il n'y a aucune raison de douter de l'existence de cette sœur et épouse de Kavādh.

[3] Procope.

[4] Dīnawarī ; Nihāyat.

[5] Voir p. 331, note 5.

son fils aîné, Kāūs Padhashkhvār-shāh, qui était un mazdakite déclaré, montre d'une manière évidente le changement de disposition du roi à l'égard de la secte à laquelle il s'était attaché autrefois.

Pour assurer la succession de Khusrō, Kavādh proposa à l'empereur Justin une paix définitive et lui demanda d'adopter Khusrō comme son fils, procédé qui amènerait pour l'empereur l'obligation morale de soutenir la cause de Khusrō contre d'autres prétendants. Cette proposition peut nous paraître extraordinaire; cependant, vers la fin du 4e siècle, l'empereur Arcadius, pour assurer la succession au jeune Théodose, avait institué le roi d'Iran, Yazdgard I, protecteur du petit prince, non pas, il est vrai, sous la forme d'une adoption[1]. L'empereur Justin se rallia à l'opinion du questeur Proclos, à savoir qu'on accepterait la proposition de Kavādh, mais à condition que l'adoption se fasse non par un document, mais par armement, « à la façon des barbares ». Il s'agit ici, probablement, d'une sorte d'adoption en usage chez les barbares germains d'Europe, qui n'amenait pas, à ce qu'il paraît, d'aussi grandes obligations. Comme cette condition n'était pas acceptable à Kavādh, les négociations, dans lesquelles les Perses élevaient en outre des prétentions au pays de Laziké (Kolchis), furent rompues, et l'arrangement entre les deux empires resta en suspens[2].

Cet échec fut le signal de la chute de l'artēshtārānsālar Siyāvush, jusque-là le plus puissant des grands dignitaires de l'Iran. C'était lui qui, avec un autre grand seigneur, Māhbōdh, de la famille des Sūrēn, avait mené les négociations avec les Romains. Or, Māhbōdh, jaloux de la prédominance de Siyāvush, homme orgueilleux à l'excès, mais dont Procope loue l'intégrité, l'accusa d'avoir fait échouer les négociations. L'affaire fut portée devant le grand conseil, c'est-à-dire l'assemblée des grands dignitaires, probablement sous la présidence du mōbadhān mōbadh, tribunal qui semble avoir eu la juridiction pour des crimes de haute trahison. Ce tribunal, animé de sentiments de jalousie contre

[1] Ci-dessus, p. 265.
[2] Procope.

Siyāvush et résolu, à ce qu'il paraît, à le perdre, trouva encore d'autres griefs contre lui: il ne voulait pas vivre selon la manière établie et maintenir les institutions iraniennes, mais il révérait des divinités nouvelles, et tout récemment, sa femme étant morte, il l'avait fait enterrer contre la coutume des zoroastriens qui exigeait, que les cadavres fussent exposés sur des dakhmas pour être dévorés par les oiseaux de proie. Siyāvush fut condamné à mort, et Kavādh confirma l'arrêt, bien qu'avec regret, pour ne pas violer les lois. Ce récit de Procope est très intéressant, car il laisse soupçonner, qu'il s'agit d'une action contre le mazdakisme qui était devenu, à cette époque, plus puissant que jamais. Procope, le seul auteur qui nous donne des détails sur la chute de Siyāvush, ne dit pas que ce grand seigneur fût un « manichéen »: il ne s'intéresse point aux sectes religieuses de l'Iran; et nous ne savons pas, s'il était la coutume des mazdakites d'enterrer leurs morts[1]. Ce que nous savons, c'est que Siyāvush avait délivré de la prison Kavādh détrôné et emprisonné à cause de sa liaison avec les mazdakites, et qu'il professait des doctrines hostiles à la foi et aux institutions zoroastriennes et révérait des divinités nouvelles. Ainsi l'idée, que Siyāvush était lui-même un adhérent au mazdakisme, se présente naturellement. Mais s'il en est ainsi, la conduite de Kavādh vis-à-vis de Siyāvush, toute déloyale qu'elle nous paraisse, devient au moins compréhensible: les suites néfastes de la propagande mazdakite ont commencé de faire peur au roi. Ayant montré, pendant de longues années, de la tolérance envers ses anciens coreligionnaires, dont les menées lui répugnent de plus en plus, il s'est rangé, à ce moment, définitivement du côté du clergé zoroastrien. Māhbōdh devint le conseiller intime du roi et eut le titre de Sar-nakhvēraghān[2].

Il semble que Kavādh ait cherché une occasion de manifester son zèle pour la religion officielle. Ainsi il voulut forcer les Ibères

[1] Quant aux manichéens, il semble que l'exposition des cadavres fût en usage dans quelques contrées ou chez quelques sectes, mais dans le livre manichéen des « Deux principes » il était prescrit d'enterrer les cadavres nus. Voir Chavannes et Pelliot, J. A. 1913, I, p. 354—56 et p. 338.

[2] C'est-à-dire « chef des nakhvērs ».

chrétiens à accepter la religion et les institutions zoroastriennes; surtout il leur serait interdit d'enterrer les morts, mais ils devaient les exposer selon les rites iraniens. L'importance attachée à cette dernière question, qui avait joué un si grand rôle dans le procès de Siyāvush, n'est probablement pas fortuite. G u r g ē n, roi des Ibères sous la suzeraineté du roi d'Iran, implora l'aide de l'empereur et l'obtint, et les hostilités entre l'Iran et Byzance recommencèrent. Depuis 527 c'était la guerre ouverte[1].

Par une étude approfondie des matériaux à notre disposition, relatifs à l'histoire du mazdakisme, nous pouvons nous faire une idée approximative du développement de ce mouvement pendant le long règne de Kavādh. Le mazdakisme était à l'origine une doctrine religieuse, prêchée par un idéaliste imbu d'idées humanitaires et dont les intentions étaient, sans doute, pures et désintéressées. L'aspect social de la doctrine n'avait qu'une importance secondaire, et les lois données par Kavādh dans la première période de son règne pour réaliser en quelque mesure l'idéal terrestre du mazdakisme, étaient révolutionnaires, il est vrai, mais pas tant qu'il a paru aux yeux des observateurs étrangers. Au moment de la déposition de Kavādh et encore sous l'interrègne de Zāmāsp, le mazdakisme n'a eu, probablement, qu'une propagation assez restreinte. Cependant les idées communistes avaient commencé de germer dans le bas peuple, qui soupirait depuis des siècles sous l'oppression des classes privilégiées; elles se répandaient, assez lentement d'abord, puis plus rapidement. Des meneurs ont paru qui n'avaient ni la piété religieuse, ni le désintéressement de Mazdak, le mécontentement grandit, et la populace, rendue plus audacieuse par la conscience de son nombre, provoqua des violences. Il ne serait pas trop osé de voir une allusion à cet état de choses dans le passage suivant de la lettre de Tansar[2]: « On secoua le voile de l'honneur et de la politesse. Il parut des gens sans noblesse et sans fonction, sans propriété héréditaire, sans souci de famille et de race, sans métier ni art, affranchis de toute préoccupation, sans profession aucune, propres seulement

[1] Procope.

[2] Darmesteter, pp. 215 et 519; Minovi p. 13.

à la délation, à la méchanceté, à la fabrication des mensonges et des calomnies, et de tout cela se faisant un moyen d'existence, un marchepied pour s'élever et conquérir la richesse ».

Ainsi des jacqueries éclatèrent partout; les émeutiers pénétrèrent dans les châteaux des nobles, en pillèrent les richesses, s'emparèrent des femmes, et prirent possession, çà et là, des terres, qui furent dévastées, parce que les nouveaux maîtres ne se connaissaient pas à la culture.

On voit jusqu'à quel point le désordre est allé; cela ressort de la relation d'auteurs arabes relatives aux mesures prises plus tard par Khusrō I pour remédier aux malheurs qui en avaient résulté. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

Si le mazdakisme, en se répandant dans les classes inférieures de la société, avait pris de plus en plus le caractère d'une théorie sociale révolutionnaire, la base religieuse de la doctrine continuait d'exister. Du reste, la secte avait toujours des adhérents parmi les hautes classes[1]. Enfin la communauté mazdakite se sentait assez forte pour se créer une hiérarchie. Ils élurent un évêque. D'après Malalas, son nom était Indarazar[2], et Nœldeke[3] y a reconnu un mot pehlvi *andarzgar,* « conseiller », « professeur ». C'est là évidemment un titre et non pas un nom propre: c'est le titre du chef suprême de la communauté mazdakite[4]. Or, Malalas et Théophane racontent que cet andarzgar a été tué dans le massacre des mazdakites, tandis que toutes les sources arabes et persanes qui remontent au Khvadhāynāmagh font périr Mazdak avec une foule de ses adhérents au jour des massacres. Il est donc très vraisemblable, que l'andarzgar, l'évêque élu par les mazdakites, fût Mazdak lui-même.

L'état de faiblesse dont était affecté l'empire iranien par suite des désordres communistes, tout en n'empêchant pas Kavādh de faire avec énergie la guerre aux Romains, permit à Ḥ ā r i ṯ i b n

[1] Les « conseillers perses qui adhéraient à leur foi » (Théophane).

[2] Moins correctement chez Théophane: Indazaros.

[3] Nœldeke, Ṭabarī, p. 462, n. 3.

[4] Sur le titre d' « évêque » chez les manichéens, voir plus haut, p. 188.

ʿAmr de la tribu des Kinda de chasser le roi Mundir III du trône de Ḥīra et d'en usurper le pouvoir royal[1].

La catastrophe eut lieu vers la fin de 528 ou au commencement de 529[2]. Ce qui l'amena fut le plan téméraire des mazdakites de contrecarrer la volonté de Kavādh en ce qui concerne la succession au trône et de frayer, par des intrigues, le chemin au trône à leur partisan Kāūs Padhashkhvār-shāh à l'exclusion de Khusrō. Voilà la dernière goutte qui fit déborder le vase. Il ne faut pas prendre à la lettre les détails donnés par Théophane, mais la substance des renseignements que nous ont fournis Malalas et Théophane d'après le récit du *bastagar*[3] perse converti plus tard au christianisme et baptisé du nom de Timothée, est sans doute vraie.

On s'y prit d'une manière éprouvée: on arrangea une conférence théologique[4]. L'andarzgar des mazdakites y était présent avec les autres chefs de la secte, et on avait eu soin d'appeler ou d'attirer une grande foule de mazdakites pour assister à la dispu-

[1] Rothstein, p. 87 sqq. Comp. G. Olinder, The Kings of Kinda, Lund 1927.

[2] Nœldeke, Ṭabarī, p. 465.

[3] Dignité que nous ne connaissons pas autrement.

[4] D'après Théophane, Kavādh avait convoqué une réunion publique en feignant d'être disposé à désigner, selon les désirs des mazdakites, Kāūs Padhashkhvār-shāh comme héritier du trône. Cette relation, qui implique que Kavādh était censé, encore en ce moment-là, avoir des sympathies mazdakites, n'est guère vraisemblable. D'après les sources remontant au Khvadhāynāmagh — et celles qui dérivent du roman de Mazdak — il s'agissait d'une disputation religieuse, et cette version est soutenue par les remarques du Vahman Yasht pehlvi (I. 6—8, West, PT, I, p. 193 sq.; le texte pehlvi se trouve cité dans une note de l'édition du Dēnkard de Peshotan, XII, p. 34, note 1), qui reproduit ici, probablement, un commentaire de l'Avesta composé sous les Sassanides. Cette sorte de disputations était d'un usage assez commun, à ce qu'il paraît, quand il s'agissait d'abattre quelque hérésie. Le résultat de la disputation était donné d'avance, cela va sans dire. Le récit d'une controverse publique entre Mānī et le mōbadhān mōbadh (ci-dessus, p. 192) est douteux, il est vrai, mais dans les actes syriens des martyrs on trouve bien des controverses entre chrétiens et zoroastriens. Plus tard, sous l'islam, l'ancienne coutume iranienne des controverses religieuses fut renouvelée par le calife Ma'mūn (voir Abū'l-Maʿālī, Schefer, Chrestomathie persane, I, p. 145 sq., traduction de H. Massé, RHR 1926, p. 21, et l'ouvrage pehlvi Gujastak Abālish, publié par A. Barthélemy).

tation solennelle. Kavādh lui-même avait pris la chose en mains[1], mais Khusrō, le successeur désigné, qui voyait ses droits menacés par la coalition du prince Kāūs et de la hiérarchie mazdakite, déploya toute son énergie pour mener à bout l'affaire, de manière à porter un coup mortel à la secte[2]. On fit venir les disputateurs les plus habiles d'entre les mōbadhs, un certain fils de Māhdādh, Nēv-Shāhpuhr, Dādh-Hormizd, Ādhur-Farrughbagh, Ādhurbadh, Adhur-Mihr et Bakhtāfrīdh[3]. Le mōbadhān mōbadh, Glonazes, et Bazanes[4], évêque des chrétiens de l'Iran, qui faisaient cause commune avec les zoroastriens contre les mazdakites, étaient présents. Bazanes jouissait de l'estime particulière de Kavādh à cause de ses connaissances en matière de médecine. Naturellement, les défenseurs du mazdakisme furent confondus et vaincus, et à ce moment les soldats, qui avaient cerné la place réservée au mazdakites, fondirent sur les sectaires, sabre en main. L'andarzgar (présumablement Mazdak) fut tué[5]. Combien de mazdakites ont péri dans ce guet-apens, nous ne le savons pas. Les chiffres donnés par les auteurs arabo-persans sont arbitraires. Mais il paraît que tous les chefs ont été tués à cette occasion, et lorsque, dans la suite, les mazdakites furent mis hors la loi[6] et que les massacres recommencèrent, les sectaires disséminés et sans chef ne purent pas faire résistance à leurs adversaires acharnés. Ils furent anéantis, leurs ressources furent confisquées, et leurs livres religieux brûlés[7].

1 Malalas et Théophane; ici le témoignage de l'Iranien Timothée est décisif, contre le Khvadhāynāmagh qui a placé le massacre des mazdakites sous le règne de Khusrō. Le roman était plus près de la vérité historique sur ce point que ne l'était la chronique semi-officielle.

2 L'activité de Khusrō n'est pas mentionnée par Malalas et Théophane, mais bien dans la notice du Vahman Yasht I. 6—8.

3 Vahman Yasht; à comparer Firdausī, voir « Le règne du roi Kawādh », p. 52.

4 Les formes iraniennes des noms de Glonazes et de Bazanes ne se distinguent pas avec certitude.

5 Malalas; Théophane; le Khvadhāynāmagh et le roman de Mazdak, reproduit dans le Siāsetnāmeh de Niẓamu'l-mulk (chap. 44 de l'édition de Schefer, chap. 45 de la traduction).

6 Malalas; Théophane; Abū'l-Fidā.

7 Malalas; Théophane. L'assertion de Timothée, le Perse christianisé, re-

Il semble qu'il y ait eu entre l'anéantissement des mazdakites et la réinstallation sur le trône de Ḥīra de Munḏir III un rapport que nous ne saurions préciser. En 529, Munḏir le Lakhmide réussit à renverser l'usurpateur Ḥariṯ et à reprendre son royaume[1], et ce prince guerrier et versé dans l'art de la guerre rendit aux Iraniens des services importants dans la guerre avec Byzance. C'est lui que mentionne Procope sous le nom d' *Ἀλαμούνδαρος ὁ Σακκίκης*, c.-à-d. ibn esh-Shaqīqa[2].

Il est à supposer, qu'après l'anéantissement des mazdakites, Kavādh a fait les premiers pas vers la réalisation du programme de réparation qui fut menée à bonne fin plus tard par son successeur; et c'est peut-être en connection avec ce programme de réparation qu'il a projeté et préparé la réforme de l'impôt dont Khusrō a également recueilli la gloire[3].

En 531 Kavādh, étant tombé malade, dicta, sur le conseil de Māhbōdh, sa dernière volonté relativement à la succession de Khusrō. Māhbōdh rédigea le testament qui, scellé du sceau royal, fut remis entre les mains de celui-ci[4]. Peu après, Kavādh, à coup sûr une des figures les plus remarquables parmi les rois sassanides, mourut. Kāūs, le prince mazdakite, qui avait encore, à ce qu'il paraît, une position forte dans le Padhashkhvārgar, osa faire valoir ses droits au trône d'Iran, mais ses prétentions furent rejetées par Māhbōdh, qui produisit le testament de Kavādh dans le conseil des grands dignitaires qui avait à décider, selon la coutume, sur la question de la succession. On se rangea unanimement à l'avis de Māhbōdh, que la volonté du roi défunt faisait loi[5]: on savait que l'on pouvait s'attendre, de la part de Khusrō, à une politique ferme et déterminée contre les ten-

produite par ces deux auteurs, que le roi donna les temples des mazdakites aux chrétiens, qui en firent des églises, doit être acceptée avec une certaine réserve.

[1] Rothstein, p. 89.

[2] Rothstein, p. 76.

[3] Ya'qūbī; Ṭabarī; Mas'ūdī; Dīnawarī; Nihāyat; Ṯa'ālibī; Firdausī; Bal'amī.

[4] Procope; Ṭabarī.

[5] Procope; Nihāyat.

dances révolutionnaires. Le rôle du mōbadhān mōbadh se borna cette fois à ouvrir le testament du roi défunt et à le lire devant Khusrō[1]. Il semble que Kāūs ait tenté la fortune des armes et se soit révolté contre son frère, mais sans succès. En tout cas il fut tué peu de temps après[2]. Ainsi le dernier danger qui pût menacer l'empire du côté des mazdakites était éloigné. Dès ce moment, le mazdakisme existait seulement comme une doctrine secrète, et comme telle il survécut à l'empire des Sassanides pour se manifester de nouveau aux temps islamiques.

1 Nihāyat, p. 227. Comp. le passage du Tadjāribu'l-umam d'Ibn Miskawaihī que M. Minovi cite dans l'introduction de son édition de la lettre de Tansar, et qui semble se rapporter à la période inaugurée par Kavādh, bien que le procédé qui y est décrit soit attribué à Ardashēr I: le roi écrit le nom de son successeur dans quatre lettres qu'il confie à quatre grands fonctionnaires de l'empire; après la mort du roi on ouvre ces quatre lettres scellées et une cinquième qui se trouve dans le corps héréditaire du roi défunt, puis proclame roi celui dont le nom est écrit dans tous les cinq documents. (Minovi, p. IJ, note 1). La différence entre ce procédé et celui décrit dans la lettre de Tansar, et qui aurait été en vigueur dans la période précédente (voir ci-dessus, p. 258—59), est significative.

2 Ibn Isfandiyār; Ẓahīru'd-dīn. D'après ces deux auteurs, le gouvernement fut confié, après la mort de Kāūs, à un fils de Zarmihr Sōkhrā, mais c'est probablement une légende inventée pour la gloire de la famille des Kārēn. Voir Marquart, Ērānšahr, p. 134.

CHAPITRE VIII.

KHUSRŌ A L'AME IMMORTELLE.

Affermissement du pouvoir royal. Rétablissement de l'ordre social. Réforme des impôts. Réformes militaires. Guerre contre Byzance. Hephtalites et Turcs. Conquête du Yémen. Personnalité de Khusrō. Révolte d'Anōshagh-zādh. Description de la capitale et des palais royaux. Détails de l'administration de l'État. L'apparition du grand roi. Étiquette de la cour. Distinctions. Titres d'honneurs. La diplomatie. La grande époque de la civilisation littéraire et philosophique. Education et instruction. Les sciences. La médecine. Le médecin et littérateur Burzōē. La religion et la philosophie. Influence littéraire de l'Inde. « Kalīlagh et Damnagh ». La littérature moralisante. Décadence du zoroastrisme. Conditions matérielles et spirituelles de l'Iran sous Khusrō.

L'avènement de Khusrō I, connu dans l'histoire sous le surnom d'Anōsharvān (*anōshagh-ruvān,* « à l'âme immortelle »)[1], inaugure la période la plus brillante de l'époque des Sassanides. L'hérésie dangereuse de la secte des mazdakites était abattue. A l'intérieur, la paix régnait, mais c'était la paix triste d'un peuple fatigué et appauvri par de longs désordres qui avaient affecté toutes les classes de la société.

Ṭabarī nous a conservé[2] l'exorde d'une lettre adressée par le nouveau roi au nakhvēragh Zādhōē (?), padhghospān du nord[3]. « Mon salut d'abord. Rien ne donne aux hommes un sujet

[1] Nūshīrvān chez Firdausī.

[2] P. 892—93, Nœldeke, p. 152—53.

[3] Le fragment est probablement authentique, voir Nœldeke, Ṭabarī, p. 153, note 2.

si légitime de peur que ne le fait la circonstance qu'il leur manque une personne dont l'absence leur fasse craindre que leur bien-être ne cesse, que des désordres n'éclatent et que des maux de toutes sortes ne frappent les meilleurs hommes l'un après l'autre dans leur personne, leurs serviteurs, leur fortune et tout ce qui a du prix pour eux. Or, nous ne trouvons aucun sujet de crainte et aucun manque par lesquels le peuple soit frappé d'une manière plus sensible que l'absence d'un bon roi ». Il se cache sans doute sous ces mots une critique délibérée de la politique de Kavādh, politique qui avait eu pour résultat, il est vrai, l'affranchissement du pouvoir royal du joug de l'aristocratie, mais au prix de la ruine du pays. Mais il se dégage en même temps de ce fragment de lettre un ton d'assurance qui indique, que le nouveau roi est décidé à profiter de la situation créée par son prédécesseur, à défendre le pouvoir royal reconquis contre qui que ce soit, et à employer toutes ses forces matérielles et morales à réparer les maux dont souffre le pays.

Voilà le roi redevenu pleinement le centre de toute autorité. Il règne absolument sur la noblesse comme sur la roture, et le clergé même lui est soumis. La soi-disant lettre de Tansar, qui reflète la situation politique sous Khusrō I, nous apprend que le roi est « la règle », le « bon ordre » au milieu de ses sujets et de son armée ; il est le suprême ornement au jour de fête, et au jour de crainte la forteresse, l'asile, la protection contre l'ennemi[1]. Khusrō était résolu à gouverner selon sa volonté et à ne pas tolérer l'ingérence des grands dignitaires. Pour diminuer l'autorité du vuzurg-framādhār, il distribua quelques-unes des compétences réservées jusqu'alors à celui-ci entre plusieurs autres hauts fonctionnaires[2].

Khusrō commença son œuvre de réforme en remédiant aux graves désordres provoqués par les meneurs mazdakites[3]. Il fit

[1] Pp. 223—24 et 528 de l'édition de Darmesteter, p. 20 de celle de Minovi.

[2] Voir l'excursus II, vers la fin.

[3] Eutychius et Ṭabari, voir Le règne du roi Kawādh I, p. 32—33 et 36—37.

rendre aux propriétaires légitimes les biens meubles et immeubles qui leur avaient été enlevés, et des biens dont il n'y avait plus d'héritier légitime, il fit un fonds destiné à l'œuvre de réparation. Quant aux femmes enlevées, il fallait distinguer les cas: si la femme n'avait pas été mariée avant l'enlèvement ou que son mari fût mort, le ravisseur devait la prendre légitimement pour épouse, si lui et elle étaient de même rang, sinon il devait se séparer d'elle[1] ou, d'après l'autre version[2], elle pouvait choisir librement, si elle voulait rester avec lui ou non. En tout cas, il devait payer la dot[2] ou bien une dot double[1] à la famille de la femme. Si la femme avait un mari légitime en vie, elle était rendue à celui-ci et le ravisseur devait lui payer une somme égale à la dot qui lui avait été donnée par son mari légitime[1]. Tout enfant dont la paternité était douteuse, devait appartenir à la famille chez laquelle il vivait et y avoir le droit d'héritage[2]. Celui qui avait causé du dommage à un autre sur son bien ou lui avait extorqué quelque chose donnerait un dédommagement complet et serait puni ensuite en proportion de son forfait. Les familles des grands seigneurs et des nobles, dont les pères avaient péri, et qui, par suite, étaient tombées dans la détresse, furent comptés, et on examina combien il y avait dans ces familles-là d'orphelins et de veuves, et on donna à ceux-ci ce qui était nécessaire pour vivre. Le roi fit enregistrer les orphelins de ces classes-là « comme les siens »; les filles, il les donna en mariage à des hommes de leur propre rang et leur fournit un trousseau du Trésor public, et quant aux garçons, il les maria avec des jeunes filles des maisons nobles, pour lesquelles il paya la dot, les rendit riches et leur ordonna de rester à la cour, où ils furent instruits et préparés pour entrer dans les hautes charges de l'empire. De cette façon, Khusrō s'assura une nouvelle noblesse de robe soumise à ses ordres et dévouée à sa personne. Il ordonna en outre d'examiner ce qui avait été détruit en matière de demeures et de champs pendant le temps où les possesseurs avaient été hors d'état de les conserver en maintenant les constructions d'irrigation et les ca-

[1] Eutychius.
[2] Ṭabarī.

naux. On aida les possesseurs en leur donnant les moyens de rétablir leurs affaires avec de nouveaux bestiaux. Les villages en ruine furent rebâtis, les ponts en bois détruits et les ponts en pierre écroulés furent réparés, et des forteresses furent construites aux endroits exposés.

Le système d'après lequel avaient été perçus jusque là l'impôt foncier et la taxe personnelle, n'était pas seulement peu avantageux pour la couronne, mais il entraînait aussi bien des inconvénients pour les contribuables. Ainsi il est rapporté, que les cultivateurs n'osaient pas toucher le fruit mûr, avant que la taxation n'eût eu lieu[1], et que c'était justement en apprenant cet état de choses que Kavādh se serait décidé à changer d'une façon radicale le système des impôts, réforme qui fut accomplie par Khusrō I. Tout le terrain cultivé fut exactement mesuré et taxé, et cette taxation fut la base d'une nouvelle répartition de l'impôt foncier, établie d'après un calcul fait par « quelques hommes judicieux et bien intentionnés », que le roi avait choisis à cet effet. Les taux fixes établis par ce procédé étaient les suivants: 1 drachme par an par garīb[2] de froment ou d'orge, 8 drachmes par garīb de vigne, 7 drachmes par garīb de luzerne[3], $^5/_6$ drachme par garīb de riz, 1 drachme par 4 dattiers iraniens ou 6 dattiers araméens ou 6 oliviers. Tous les autres produits de la terre étaient exempts d'impôts ainsi que les dattiers épars qui ne faisaient pas partie d'une plantation continue[4]. Ces taux ne peuvent pas avoir été très onéreux; seulement nous ne savons pas jusqu'à quel point on a pu élever le pourcentage en vertu des prescriptions des lois sur l'impôt, par des mesures exceptionnelles ou par des empiètements administratifs. Mais en général, le nouveau système a indubitablement signifié un soulagement pour la population, en même temps qu'il a procuré au Trésor un revenu multiplié et plus constant. Aussi le califat le prit-il pour base de l'imposition du pays.

[1] Nœldeke, Ṭabarī, p. 241, note 2.
[2] 2400 mètres carrés.
[3] Important comme fourrage pour les chevaux (voir Nœldeke l. c.)
[4] Ṭabari p. 960—62, Nœldeke p. 241—45.

La taxe personnelle fut aussi réformée par Khusrō I selon le projet élaboré par les calculateurs susnommés. Elle fut imposée à tous les hommes entre 20 et 50 ans « excepté aux nobles et grands, aux soldats, aux prêtres, aux secrétaires et aux autres individus qui étaient dans le service du roi ». Les contribuables furent divisés en plusieurs classes selon leur fortune: il y en avait qui payaient 12 drachmes, d'autres payaient 8, d'autres 6, et la grande masse du peuple payait 4 drachmes par tête. Les impôts[1] furent payés par termes tous les trois mois.

Khusrō fit déposer une copie des taux nouveau dans les archives, d'autres copies furent remises à tous les employés du département des impôts et à tous les juges de canton qui eurent la tâche de veiller à ce que la perception fût faite avec justice, et que ceux dont les blés ou les arbres avaient éprouvé des dommages correspondants au montant de l'impôt, en fussent exempts. Les juges de canton avaient à faire le compte rendu des exemptions au gouvernement central qui donnait alors des ordres en conséquence aux percepteurs. Par ce système de contrôle, Khusrō voulait empêcher les abus qui avaient été communs jusqu'alors dans la perception des impôts[2].

Le motif principal de cette réforme des impôts, Khusrō l'a indiqué lui-même: il fallait amasser de l'argent dans les caisses royales, de sorte qu'en cas de guerre les moyens fussent prêts et que des impositions extraordinaires ne fussent pas nécessaires[3]. La défense contre les ennemis extérieurs et intérieurs était pour lui le soin le plus pressant. Aussi la réforme fiscale fut-elle suivie par une réforme du système militaire. Jusqu'alors la noblesse inférieure, qui formait le noyau de l'armée, avait été obligée à servir sans solde et à s'équiper à ses propres frais. Mais Khusrō « passa en revue les chevaliers, secourut ceux d'entre eux qui étaient sans fortune, en leur donnant des chevaux ou des armements, et il destina pour eux une solde fixe »[4]. L'infanterie formée par les

[1] Probablement, l'impôt foncier et la taxe personnelle.
[2] Ṭabarī, p. 962—63, Nœldeke p. 246—47.
[3] Ṭabarī, p. 960—61, Nœldeke p. 242.
[4] Ṭabarī, p. 897—98, Nœldeke p. 164.

paysans était de tout temps un assez piètre instrument de guerre. Les généraux byzantins Bélisaire et Hermogène la désigne comme « une foule de paysans misérables qui ne suivent l'armée que pour démolir les murailles, piller les cadavres et servir les soldats » (c.-à-d. les cavaliers)[1].

Au temps des Khusrō, l'armure complète des chevaliers était composée d'une cuirasse de cheval, d'un haubert, d'une cuirasse de poitrine, de cuissards, d'une épée, d'une lance, d'une rondache, d'une massue attachée à la ceinture, d'une hache, d'un carquois contenant deux arcs avec des cordes et 30 flèches et encore de deux cordes tordues, attachées derrière, au casque[2]. A cause de leur armure épaisse de fer, les chevaliers étaient désignés sous le nom de *tanūrīgh*[3]. Les armes principales étaient la lance et l'arc, les armes classiques que, dès les plus anciens temps, les Iraniens avaient maniées en maîtres. Procope témoigne[4] que les Perses sont presque tous des tireurs d'arc et dans cet art les plus habiles de tous les hommes, mais que leurs coups de flèche manquent de force, parce que les cordes ne sont pas assez tendues.

Dès le temps de Khusrō I, d'ailleurs, le mot « chevalier » prend une valeur nouvelle. Une notice, tirée de sources sassanides, et qui nous a été conservée par Djāḥiẓ et Mas'ūdī[5], nous informe qu'à la cour des Khusrō les chevaliers et les fils de roi[6] formaient la première classe. Selon un autre passage du Kitābu't-tādj de Djāḥiẓ[5], le grand roi choisissait ses compagnons de voyage parmi les chevaliers et les grands dignitaires. Nous sommes informés[7] qu'un certain nombre de chevaliers furent chargés de la surveillance des fils de Khusrō II. *Asvārān sardār* (le chef des chevaliers) est mentionné dans le Mādhīghān ī tchatrang (Jamasp Asana, Pahlavi Texts I, p. 117, l. 1.). Vahrīz qui, ayant conquis le Yé-

[1] Procope, B P, I. 14.

[2] Ṭabarī, p. 964, Nœldeke p. 248—49.

[3] Clibanarii, v. Nœldeke, p. 164, note 5.

[4] B P, I. 18.

[5] Voir un peu plus loin dans le chapitre présent.

[6] Par cette expression il faut comprendre non seulement les princes de la famille sassanide, mais aussi ceux des shahrdārs à titre de roi.

[7] Ṭabarī, p. 1043, Nœldeke p. 357.

men, en reçut le gouvernement de Khusrō I, était un chevalier et son successeur Zīn de même[1],

Mais il y a encore un trait de la réforme militaire de Khusrō I, que M. E. Stein a le mérite d'avoir tiré au clair[2]. Ayant subjugué le peuple montagnard des Pāriz dans la province de Kermān, il en transporta les survivants dans différentes parties du royaume, où il leur donna de nouvelles demeures en les obligeant à lui prêter service militaire. D'un autre peuple, celui des Tchōl[3], qui s'était insurgé sans doute, il n'épargna que quatre-vingts hommes, les meilleurs de leurs guerriers, qu'il transporta à la ville de Shāh-Rām-Pērōz; ils devaient également faire le service militaire. Ensuite le roi battit les Abkhazes, les Khazares et les Alains qui avaient envahi l'Iran et s'étaient avancés contre l'Arménie, et fit dix mille prisoniers, qu'il établit dans l'Azerbéīdjan et les pays voisinants[4]. Ces indications puisées dans l'œuvre de Ṭabarī se laissent suppléer par quelques notices de Balādurī. Dans les villes d'Esh-Shābirān et de Masqaṭ bâties par Khusrō et dans la place frontière importante de Darband (el-Bāb we'l-Abwāb), dont il renforçait les fortifications, il établit des guerriers vaillants, dont le nom est en arabe Es-Siyāsīdjīn (?) ; de ce même peuple il forma les garnisons d'une quantité de villes arméniennes conquises aux Byzantins. Sughdabīl, ville fortifiée de la Géorgie, fondée par Khusrō, fut peuplée de Sogdiens et de Perses[5]. Selon le même auteur[6], Khusrō fit instituer plusieurs roitelets dans le Caucase. Or, la transportation en masse de peuples subjugués était une ancienne coutume pratiquée par les rois assyriens et, occasionnellement, par les Achéménides[7], et nous avons vu que des rois sas-

[1] Ṭabarī, p. 948 et 988, Nœldeke p. 230 et 264. Marquart (Philologus, t. 55, p. 215, n. 5) lis Vīn au lieu de Zīn (l'échange des lettres v et z est très commune dans l'écriture arabe).

[2] Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher, 1920, p. 68—69.

[3] Voir ci-dessus, p. 282.

[4] Ṭabarī, p. 895, Nœldeke p. 157 sq.

[5] Balādurī, éd. de Goeje, p. 194—95, traduction de Rescher (II, Stuttgart 1923), p. 216 sq.

[6] Ibid., p. 196, trad. de Rescher, p. 218—19; comp. Marquart, Ērānšahr, p. 119.

[7] Hérodote, IV. 204, V. 20.

sanides comme Shāhpuhr I et Shāhpuhr II ont établis des colonies de prisonniers dans diverses contrées de l'Iran. Mais ce qui distingue les transplantations de peuples opérées par Khusrō de celles exécutées par ses prédécesseurs est, comme l'a remarqué M. E. Stein, l'utilisation systématique de ces colonisateurs dans des buts militaires: les barbares doués d'une vigueur physique bien supérieure à celle des paysans iraniens dégénérés étaient établis de préférence dans les régions exposées aux attaques des peuples ennemis avec l'obligation de prêter service militaire à l'empire. Ainsi l'armée permanente créée par Khusrō I se composait de la chevalerie iranienne et des colonisateurs barbares qui devaient s'assimiler vite à leur nouvel entourage sans perdre leurs qualités militaires. Khusrō expédia des troupes de Dēlam et des pays voisins au Yémen pour aider les indigènes contre les Abyssins[1].

La nouvelle organisation de l'armée amena une réforme dans le commandement général. Khusrō supprima la charge d'Ērān-spāhbadh et nomma quatre spāhbadhs comme chefs permanents de l'armée, chacun dans son quart de royaume. Le spāhbadh de l'est avait sous son commandement les troupes du Khorassan, de la Sacastène et du Kermān, celui du sud les troupes de la Perside et de la Susiane; le spāhbadh de l'ouest commandait les troupes de l'Irak jusqu'à la frontière de l'empire byzantin, et celui du nord les troupes des pays de la Grande-Médie avec l'Azerbéīdjan[2].

Quant à la place des spāhbadhs dans l'ordre des rangs, nous avons une notice intéressante chez Mas'ūdī[3]: Ardashēr I (à qui l'on attribuait tous les détails du système administratif) aurait

[1] Ṭabarī, p. 899, Nœldeke p. 167. Sur les Dēlamites, comp. V. Minorsky, La domination des Dailamites (Publications de la Société des Études iraniennes et le l'Art persan, no. 3), Paris 1932; Inostrantzev, S E, p. 115 sqq., trad. par L. Bogdanov, J. Cama Or. Inst., no. 7, p. 58 sqq.

[2] Ṭabarī, p. 894, Nœldeke p. 155 et note 2; Dīnawarī, p. 69; comp. Ṯa'ālibī, p. 609. J. C. Tavadia, Eine Tischrede aus der Zeit der Sasaniden, p. 9.

[3] Murūdj, II, p. 156; comp. E. Stein, l. c., p. 69—70, voir l'excursus II.

institué sept corps d'état[1]. Dans les quatre premiers, il plaça les chefs de gouvernement, tous ceux qui prenaient part aux affaires, à la création et à l'exécution des lois: 1. les *ministres,* 2. le [*grand*] *mōbadh,* juge suprême et supérieur des *hērbadhs,* 3. les *quatre spāhbadhs,* les principaux agents de l'État, dont chacun était maître dans son ressort et gouvernait un quart du royaume et avait sous lui un lieutenant appelé (4.) *marzbān.* Puis il plaça dans une classe spéciale les chanteurs, les virtuoses et tous ceux qui exerçaient la profession de musicien[2]. On voit ici que les marzbāns ne sont plus que les substituts des spāhbadhs. Du reste la liste de Mas'ūdī que nous venons de citer est intéressante sous bien des rapports. « Les ministres » sont sans doute le vuzurg-framādhār et les autres hauts fonctionnaires à qui Khusrō avait transféré quelques-unes des compétences qui appartenaient auparavant à celui-ci. Quant à l'apparition des chanteurs et musiciens dans les rangs des plus hauts fonctionnaires d'État, cette information est appuyée d'une façon curieuse par le tableau des rangs des êtres célestes que Mazdak a présenté à ces adhérents d'après le modèle de l'ordre des rangs de la cour contemporaine de l'Iran[3]. Mais ce qui est peut-être le plus étonnant, c'est que les pādhghōspāns font défaut dans la liste des Murūdj. Évidemment les quatre spāhbadhs (ayant quatre marzbāns comme des lieutenants) ont pris la place des quatre pādhghōspāns du système de Kavādh, comme ceux-ci avaient remplacé les quatre grands marzbāns du temps de Yazdgard II. Nous savons de la relation de Ṭabarī[4] qu'à l'avènement de Khusrō I les quatre parties du royaume étaient gouvernées par des pādhghōspāns. En y substituant quatre spāhbadhs, Khusrō a voulu marquer, sans doute, le caractère militaire des toparchies. Sous Khusrō II nous trouvons

[1] Dans la suite, l'auteur dit que Vahrām V a introduit quelques changements dans la classe des musiciens, et que Khusrō I a rétabli l'organisation d'Ardashēr. C'est dire que c'est l'organisation telle qu'elle était sous Khusrō I qu'il décrit.

[2] Mas'ūdī ne nous informe pas sur les deux derniers «corps d'état ».

[3] Ci-dessus, p. 336. Nous reviendrons ci-après à la question du rang des chanteurs et musiciens à la cour.

[4] P. 892—93, Nœldeke p. 151—52.

un pādhghōspān de l'ouest[1] avec tout le pouvoir d'un spāhbadh. Il semble donc qu'à cette époque-là on ait employé les titres de pādhghōspān et de spāhbadh indifféremment.

Mais, en discutant cette question, il faut mettre en ligne de compte un autre texte important. Dans la lettre de Tansar il est dit que « personne[2], s'il n'appartient à notre maison, ne doit prendre le titre de roi, excepté les commandants des marches (*aṣḥāb-e-ṯuġūr*) du pays des Alains, des districts de l'Ouest, de la Chorasmie et de Kaboul »[3]. La lettre parle ici de quatre commandants des marches, et comme elle date d'une période du règne de Khusrō I postérieure à la réforme militaire, il s'agit évidemment des quatre spāhbadhs. Seulement, il doit y avoir quelque erreur dans l'indication des toparchies, car si Kaboul a appartenu à l'empire de Khusrō, il aura fait partie de la marche de l'est, et la toparchie du sud manque[4].

Une anecdote curieuse racontée par Ṭabarī et Firdausī[5] nous représente P ā b h a g h, le secrétaire, à qui le roi avait confié l'inspection des listes de l'armée, passant en revue toute l'armée, sommant le roi lui-même à se présenter, le réprimandant d'un défaut dans son armement et lui assignant finalement une solde qui dépasse d'un drachme seulement le maximum atteint par les autres soldats. L'anecdote témoigne de l'impression profonde qu'a laissée la grande réforme militaire de Khusrō I et la discipline sévère sans acception de personne par laquelle ce roi a fait de son armée un instrument redoutable de guerre et de maintien d'ordre.

En effet, si le danger qui menaçait, à l'intérieur, l'existence de l'empire de la part des mazdakites était éloigné, la situation extérieure justifiait pleinement l'effort militaire déployé par

[1] Shāhēn; Ṭabarī p. 1002, Nœldeke p. 291.

[2] Sauf les rois vassaux.

[3] Darmesteter, p. 210 et 513; Minovi p. 9. Le texte publié par Darmesteter n'a que les trois premiers, mais nous trouvons les quatre dans le texte de Minovi.

[4] La Nihāyat (p. 227), en parlant du commandant de la marche alanokhazare, a conservé l'ancien titre de marzbān.

[5] Ṭabarī, p. 963, Nœldeke p. 247 sqq. et notes; Firdausī, éd. de Mohl. VI, p. 174 sqq.

Khusrō. Il est vrai que la paix avait été conclue avec Byzance en 532, deuxième année du règne de Khusrō, mais on s'attendait toujours à une reprise des hostilités. Vis-à-vis des Hephtalites, d'autre part, l'Iran était encore dans une situation un peu humiliante, étant obligé de payer un tribut annuel à leur roi[1]. Un démêlé entre l'État des Ghassanides, tributaire de l'empereur de Byzance, et le roi de Ḥīra, vassal du roi d'Iran, fut la cause de la réouverture de la guerre entre les deux grands empires[2]. En l'an 540, Antioche fut prise et détruite par Khusrō, et après une série de combats, où la fortune souriait tantôt aux Iraniens, tantôt aux Grecs, un armistice fut conclu en 545. Plus tard on se battit au Caucase, où l'effort tenté par Khusrō pour subjuguer les Lazes chrétiens fut entravé par les Byzantins. La paix définitive, qui fut conclue en 562 pour une durée de cinquante ans, laissa aux parties leurs anciens territoires. Le commerce devait être libre entre l'Iran et Byzance. La liberté du culte fut assurée aux chrétiens, mais les adhérents des deux religions devaient s'abstenir mutuellement de faire des prosélytes.

La guerre avec Byzance finie, Khusrō, entre 563 et 567, réussit à anéantir le royaume des Hephtalites, dont la puissance était ébranlée par l'attaque d'une tribu turque commandée par Sindjibū (Silzibul)[3]. L'Oxus fut la frontière entre l'Iran et le territoire du khāgān turc, qui fut bientôt un ennemi aussi redoutable que n'avait été le roi hephtalite. Des tribus turques apparurent même dans le Caucase. Pour défendre cette frontière contre leurs attaques, Khusrō fit renouveler et renforcer la forteresse de Darband[4].

Au sud, Khusrō étendit sa domination sur le Yémen, qui était

[1] Comp. ci-dessus, p. 292, note 2.

[2] Ṭabarī, p. 958, ff., Nœldeke p. 238 sqq.; Rothstein, p. 81—82.

[3] Marquart, Ērānšahr, pp. 64 et 216; Schaeder, Iranica (Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1934), p. 38 sqq.

[4] Chez quelques auteurs orientaux on trouve des relations concernant une expédition de Khusrō I contre « le roi de l'Inde », qui se soumit sans coup férir et abandonna à Khusrō « les contrées voisines de l'Oman (!) qui avaient déjà été cédées à l'Iran du temps de Vahrām Gōr ». (Bal'amī, II, p. 221). Selon Mas'ūdī (Murūdj, II, p. 200), « les rois de l'Inde, du Sind et de tous les pays au nord et au sud conclurent la paix avec le roi d'Iran ».

soumis, alors, aux Éthiopiens. Vahrīz, un des généraux de Khusrō, se réunit aux Arabes, chassa, en l'an 570, les Éthiopiens et obtint du roi le gouvernement du pays[1].

Vers la même époque, Sindjibū, excité par les Byzantins, fit une razzia en territoire iranien. Des fortifications solides, construites par Khusrō, mirent fin, pour le moment, à ces incursions, mais l'événement contribua à créer une irritation entre l'Iran et Byzance. Des troubles arméniens furent la cause immédiate d'une nouvelle guerre, qui éclata en 572. La Mésopotamie fut dévastée de nouveau. Le général byzantin Justinien fut battu par le roi d'Iran après avoir gagné une victoire considérable dans la plaine de Mélitène. Il fut remplacé par Maurice, qui fit des incursions sur le territoire perse et prit Singare. Alors des négociations de paix furent engagées, mais Khusrō mourut en l'an 579 sans en voir le résultat.

Khusrō I est resté, dans la tradition orientale, le type d'un roi juste, et les auteurs arabes et persans ont consigné bon nombre d'anecdotes illustrant le zèle de ce roi pour le maintien de la justice. Un récit caractéristique, qui semble être de bonne source, est donné par Niẓāmu'l-mulk[2]. Bien que Khusrō, à son avènement, eût recommandé aux grands de se conduire honnêtement et humainement envers la population, les feudataires et les grands fonctionnaires continuaient à commettre toutes sortes d'actes arbitraires. Après trois ou quatre ans, il les rassemble et dit entre autre: « Dieu m'ayant accordé la possession du monde, je vous en ai fait part, j'ai donné à chacun de vous une province à gouverner, et je n'ai laissé sans ressources aucun de ceux qui avaient,

[1] A la mort de Vahrīz, Khusrō donna le gouvernement du Yémen à un chevalier du nom de Zīn ou Vīn (?). Il fut déposé par Hormizd IV, qui nomma en son lieu Marvazān. Le fils de Marvazān, Khvarreh-Khusrō, succéda à son père, avec la permission de Khusrō II, et avec lui finit la série des gouverneurs iraniens du Yémen (Ṭabarī, pp. 987 et 1039—40, Nœldeke pp. 264 et 349—51).

[2] Siāsetnāmeh, éd. Schefer, p. 29 sqq., trad. p. 41 sqq.

pendant mon règne, quelque droit à faire valoir contre moi. J'ai confirmé les grands dans les dignités et dans les gouvernements qu'ils avaient reçus de mon père, et je n'ai diminué pour personne ni son rang, ni ses moyens de vivre ». Il les avertit donc encore une fois de ne pas opprimer le peuple. Ils retournent à leurs affaires et ne se soucient nullement de ses avertissements, car « chacun d'eux, dans son orgueil, s'imaginait qu'il l'avait fait asseoir sur le trône et qu'au gré de sa volonté, il le reconnaîtrait ou ne le reconnaîtrait pas pour souverain ». Un des pires tyrans était un spāhsālār[1] « qui n'avait pas son égal en autorité et en opulence », et que Khusrō avait nommé gouverneur d'Azerbéïdjan. » Dans tout le royaume il n'y avait pas de prince plus puissant que lui, possédant plus d'armes, entretenant plus de gardes et ayant un état de maison plus fastueux ». Il a le désir de faire bâtir une maison de campagne. La cabane d'une pauvre vieille y fait obstacle, et comme elle ne veut pas vendre son bien, il la chasse et la dépouille de tout ce qu'elle possède. Le tyran étant sourd à ses demandes réitérées d'un dédommagement, et ses recours aux commensaux et aux chambellans du spāhsālār n'ayant aucun résultat, elle va à la résidence royale et cherche Khusrō à la chasse, les hommes de cour ne voulant pas lui procurer une audience. Elle présente une pétition au roi, qui promet de faire examiner l'affaire. Provisoirement il la fait mener, par un de ses serviteurs, au plus proche village, où elle est confiée au soin du chef de village. Au retour de la chasse, le serviteur la cherche, selon l'ordre du roi, l'emmène à la capitale et la loge dans sa maison. Puis le roi envoie un agent en Azerbéïdjan, en lui donnant officiellement la commission d'examiner toutes les villes et tous les districts et de s'enquérir de l'état des céréales et des fruits[2], de voir si les biens de la terre ont eu à souffrir ou non des intempéries du ciel, et dans quel état se trouvent les pâturages et les lieux réservés pour la chasse. Mais sa mission secrète a pour but

[1] *Spāhsālār* est sans doute = *spāhbadh* (la signification des deux mots est absolument la même).

[2] A cause de la répartition de l'impôt.

d'examiner si la plainte de la vieille est bien fondée. Comme elle se trouve parfaitement vraie, le roi s'adresse aux grands dignitaires et aux mōbadhs et leur demande combien le gouverneur d'Azerbéïdjan possède en or et argent monnayé. Ils répondent : « Deux millions de dēnārs auxquels il ne touche pas ». — « En vaisselle et en meubles? » — « 500.000 dēnārs en objets d'or et d'argent ». — « En bijoux? » — « La valeur de 600.000 dēnārs ». — « En propriétés de rapport, en fermes et en domaines? » — « Il n'y a pas de district ou de ville dans le Khorassan, l'Irak, la Perside ou l'Azerbéïdjan où il ne possède des maisons, des caravansérails, des propriétés de produits et des immeubles de rapport »[1] — Combien de chevaux et de mulets? » — « 30.000 ». — « Combien de moutons? » — « 200.000 ». — Combien d'esclaves mâles et femelles, achetés à prix d'argent? » — «1700 esclaves turcs, grecs et abyssins et 1400 filles »[2]. — Le roi demande encore quelle punition mérite un tel homme qui a dépouillé une femme faible et pieuse du peu de bien qu'elle possédait. Les grands ayant répondu qu'il est digne des supplices les plus cruels, le roi ordonne de faire écorcher le coupable, de donner sa chair aux chiens et de suspendre la peau empaillée à la porte du palais et qu'on fasse publier par un crieur public, pendant sept jours, que quiconque se livrera à un acte arbitraire sera traité de la même manière.

Une autre anecdote, qui ressemble singulièrement à celle de Frédéric II de la Prusse et du meunier, se trouve chez Mas'ūdī[3] et a été répétée souvent par des auteurs plus récents. Après son retour dans l'Irak, Khusrō reçut, dit Mas'ūdī, des ambassadeurs, des présents et des messages de la part de différents rois. Un de ces ambassadeurs, envoyé par l'empereur grec, visita son palais et en admira la magnificence. Cependant il remarqua une irrégularité

[1] Voici un témoignage direct de ce que les possessions de la haute noblesse étaient fort dispersées.

[2] Il va sans dire que tous ces chiffres n'ont pas une valeur strictement historique; néanmoins cette enquête nous donne une idée de la base matérielle de la puissance des grands de l'Iran.

[3] Murūdj, II, p. 197 sq.; comp. Nœldeke, Ṭabarī, p. 251, note 1.

dans la place qui était devant le palais, et fit observer que cette place aurait dû avoir une forme carrée. On lui répondit: « Une vieille femme avait sa maison là où vous remarquez ce défaut. Le roi, n'ayant pu, par ses instances et ses promesses, déterminer cette femme à vendre sa maison, n'a pas voulu employer la violence pour l'y contraindre, et telle est la cause de l'irrégularité qui vous a choqué ». « Certes », s'écria le Grec, cette irrégularité est plus belle que la symétrie ».

Il y a d'autres récits certainement légendaires, qui ont cependant une vérité immanente en tant qu'ils réfléchissent une tradition ancienne sur la justice de Khusrō[1]. Dans le Siāsetnāmeh de Niẓāmu'l-mulk[2] nous trouvons l'anecdote de la chaîne à clochettes que Khusrō fit attacher à son palais afin que chaque personne victime d'une injustice pût s'attirer l'attention du roi lui-même en tirant la chaîne. Pendant sept ans et demi personne ne toucha à la chaîne, et lorsque, après ce temps, les clochettes résonnèrent, c'était un pauvre âne galeux qui se frottait contre la chaîne. Khusrō, alors, fit chercher le maître de l'âne et le somma à prendre soin de l'animal. Ce dernier trait manque dans la version de l'histoire que nous donne Abū'l-Fidā[3], qui attribue, du reste, l'invention des clochettes à Hormizd IV. Mais c'est là une légende ambulante bâtie sur une coutume qui semble avoir existé réellement dans l'Inde et la Chine[4].

Si, en général, les lois étaient maintenues avec justice, les peines avaient été adoucies en quelque mesure au temps de Khusrō I. Nous avons cité[5] un passage de la lettre de Tansar, d'après lequel on punissait autrefois l'hérésie, l'insurrection, la trahison et la désertion de la peine de mort sans délai et les crimes contre le prochain, vol, brigandage, viol, oppression etc., par des peines corporelles sévères ou la mort. L'auteur de la lettre ajoute que le roi

[1] Voir p. ex. Baihaqī, éd. de Schwally, p. 538, et la Nihāyat, p. 232.
[2] Éd. de Schefer, p. 36 sq., trad. p. 52 sqq.
[3] Hist. anteisl., éd. Fleischer, p. 90 sqq.
[4] R. Basset dans la Revue des traditions populaires, t. 24, p. 192 sq.
[5] P. 300.

des rois[1] a institué pour ces cas des règles bien meilleures que celles des anciens. Car au temps des anciens on mettait à mort sans délai quiconque s'écartait de la religion, mais à l'époque de laquelle date la lettre, le roi des rois avait ordonné « qu'on tînt le coupable en prison et que pendant toute une année des clercs le catéchisassent sans interruption, lui prodiguassent les conseils, lui exposassent des arguments et dissipassent ses doutes. S'il se repentait et confessait son erreur, on le mettait en liberté; si l'obstination et l'orgueil le retenaient dans l'infidélité, on le mettait à mort ». En réalité cette loi ne se laissait pas appliquer sur les adhérents des religions telles que le christianisme et le judaisme, mais il est probable qu'elle a été suivie pour toutes sortes d'hérétiques[2]. Quant à ceux qui commettaient des crimes contre le roi, on se contentait, dans cette période-là, d'exécuter une partie des révoltés ou des déserteurs pour intimider les autres et leur servir d'exemple, tandis que les crimes contre le prochain étaient punis de l'amende et de la mutilation, le brigand devant payer quatre fois autant que le voleur. Contrairement à la pratique des temps antérieurs, on exécutait la mutilation d'une telle manière qu'elle n'affaiblissait pas la force de travail du coupable; à l'adultère, par exemple, on coupait le nez. Si les criminels condamnés à la réparation pécuniaire, après s'être acquittés, retombaient dans leur crime, on leur coupait les oreilles et le nez, « sans qu'ils pussent prétendre à un nouveau pardon »[3].

Toutefois, cet adoucissement relatif dans le code pénal n'excluait pas, cela va sans dire, des actes de justice d'une cruauté extrême de la part du roi. Plusieurs cas d'empalement par ordre de Khusrō sont mentionnés par Procope[4]. Selon Agathias[5], Khus-

[1] Ce roi des rois, d'après la lettre, est Ardashēr I, mais nous savons que la lettre est une fiction du temps de Khusrō I.

[2] Selon l'opinion de l'abbé Nau (RHR, t. XCV, p. 171), la lettre de Tansar donne ici la substance d'un édit de Shāhpuhr II de l'année 340, mentionné dans les actes des martyrs.

[3] Lettre de Tansar, Darmesteter pp. 219—21 et 523—26; Minovi, p. 17—18, où la fin de la dernière phrase se lit ainsi: « mais on ne leur fait pas subir d'autre mutilation. »

[4] B P, II. 11. 38 et II. 17. 11—12.

[5] IV. 23.

rō fit écorcher vif le n a k h v ē r a g h, qui avait subi une défaite, fatale pour les Iraniens, dans le pays des Lazes.

Les sources orientales représentent Khusrō non seulement comme un des rois les plus justes, mais aussi comme le modèle d'un roi magnanime et clément. On présenta à Khusrō, dit Ṯa'ālibī[1], un rapport appelant son attention sur la dépense et la munificence de « l'intendant » (el-wakīl) qui excédaient les sommes qui lui étaient assignées. Il consigna cette réponse: « Quand avez-vous vu un fleuve arroser la terre avant d'avoir bu? » Les anecdotes illustrant la générosité de Khusrō abondent dans la littérature islamique du genre dit «adab »[2].

Le portrait de Khusrō qu'a peint Procope ne concorde pas trop bien avec la tradition orientale. Procope, il est vrai, n'est pas un témoin impartial; une rancune amère contre cet ennemi dangereux de Byzance ressort de presque chaque page de son œuvre. Il nous représente Khusrō comme un souverain remuant, turbulent, aimant les innovations, qui créait toujours une atmosphère d'excitation autour de lui et exaspérait les grands de l'empire[3]: voilà l'esprit réformateur de Khusrō, décrit par un historien malveillant. Puis Procope l'accuse d'une sournoiserie et d'une astuce suprêmes: Khusrō était de tous les hommes le plus versé dans l'art de dire ce qui n'est pas, et de cacher ce qui est, et de rejeter la responsabilité des injustices commises par lui-même sur les victimes de ces injustices; il était toujours prêt à rompre ses serments, à avilir son âme par toutes sortes de mauvaises actions pour gagner de l'argent, feignant la piété et éludant par des paroles la responsabilité de ses actes[4]. Comme un exemple de cette dépravation du caractère de Khusrō, il cite un épisode de la prise de la ville de Sura par les Iraniens, épisode qui pourrait être interprété autrement par un observateur moins partial. Voyant une

[1] P. 608.

[2] Voir p. ex. Baihaqī, éd. de Schwally, pp. 553 et 494; Shirvānī, traduction de Rescher (Stuttgart 1920), p. 207 sq.

[3] B P, I. 23.

[4] Ibid., II. 9. 8.

belle femme traînée brutalement par un barbare, son petit enfant étant tombé à terre, le roi poussa un gémissement, feint, d'après l'auteur, et, faisant voir à tous, aussi à l'ambassadeur Anastase, qui était présent, son visage tout en pleurs, il pria Dieu de prendre vengeance de l'homme sur qui retombait la responsabilité de tout ce qui se passait, bien qu'il sût que lui-même, et non pas l'empereur Justinien, qu'il visait par ses paroles, était le plus coupable.

Il ne manque pas, du reste, des traits de machiavélisme même dans les exposés de l'histoire de Khusrō que nous présentent les auteurs orientaux. D'après une relation donnée par Balāḏurī[1], Khusrō rechercha l'amitié du khāgān des Turcs (Sindjibū), et il fut convenu que Khusrō donnerait sa fille en mariage au khāgān et épouserait lui-même la fille de celui-ci[2]. Puis il envoya au khāgān une esclave qu'il fit passer pour sa fille[3]. Les deux monarques se rencontrèrent et célébrèrent leur amitié par un festin. Mais Khusrō donna ordre à quelques-uns de ses gens de mettre le feu au camp des Turcs pendant la nuit, et, sur la plainte du khāgān il feignit ignorer l'affaire. L'attaque fut renouvelée une autre nuit avec le même résultat. La troisième fois, Khusrō fit mettre feu à son propre camp et se plaignit auprès du khāgān, comme s'il croyait que cette attaque eût eu lieu sur l'ordre de celui-ci. Comme le khāgān jurait qu'il n'en savait rien, Khusrō lui proposa un moyen d'empêcher cette sorte d'incursions: le khāgān permettrait à Khusrō de construire un mur entre les deux États. Le khāgān y consentit et retourna à son pays, après quoi Khusrō fit construire un mur inexpugnable, et lorsque le Turc découvrit qu'il avait été trompé par Khusrō, et que sa femme n'était qu'une esclave, il était impuissant pour se venger[4].

[1] Éd. de Goeje, p. 195 sq., trad. de Rescher, p. 216 sqq.

[2] Que Khusrō ait épousé une princesse turque est un fait historique. Cette femme, la fille d'Istāmi khāgān, frère cadet de Sindjibū, fut la mère d'Hormizd IV (Voir Schaeder, Iranica, p. 41).

[3] Anecdote ambulante, voir ci-dessus, p. 287—88, dans l'histoire de Pērōz.

[4] La même relation se trouve chez Ibn Khurdādhbih (BGA, VI, p. 259 sqq., traduction, p. 200 sqq.), où le roi des Khazares a remplacé le khāgān des Turcs.

Une autre histoire est racontée dans le Kitābu-t-tādj de Djāḥiẓ[1] et le Kitābu'l-maḥasin wa'l-masāwī du Pseudo-Djāḥiẓ[2] : Khusrō soupçonna un de ses intimes d'avoir des relations illicites avec une de ses femmes, mais il ne put en avoir des preuves. Alors il envoya cet homme à la cour de l'empereur grec comme un espion et arrangea l'affaire de la sorte, que l'empereur découvrit la trahison et fit tuer l'espion. Les deux anecdotes ne remontent pas, à ce qu'il semble, au Khvadhāynāmagh, et les détails en sont évidemment légendaires, mais elles renferment, peut-être, le souvenir d'un côté du caractère de Khusrō qui n'était pas inconnu des contemporains, mais qui ne se fait jour que rarement dans le portrait idéal de ce roi qu'a tracé la tradition iranienne.

Combien peu les conseils des hommes distingués et des gens compétents valaient chez le roi, c'est ce que prouve une anecdote, qu'on peut lire chez Ṭabarī, sur le nouveau cadastre de Khusrō I et la réforme des impôts qui y était basée. Khusrō fit assembler son conseil, ordonna au secrétaire de l'impôt foncier de lire à haute voix les taux nouveaux, après quoi il demanda deux fois, si personne n'avait rien à y objecter. Tous se turent. Quand le roi eut répété trois fois sa question, un homme se leva et demanda respectueusement, si le roi avait pensé imposer une taxe éternelle sur des choses périssables, ce qui, au cours des temps, devait amener de l'injustice dans l'imposition. Alors le roi s'écria : « Ô homme maudit et imprudent ! à quelle classe de gens appartiens-tu ? » L'homme ayant répondu, qu'il était du nombre des scribes, le roi commanda : « Tuez-le à coup d'écritoires ! » après quoi tous les scribes le frappèrent de leurs écritoires, jusqu'à ce que mort s'en suivit. Puis tous ceux qui étaient présents dirent : « Ô roi, nous trouvons justes tous les impôts fonciers dont tu nous charges »[3].

Un des frères de Khusrō, K ā ū s, qui avait aspiré à la couronne, fut tué, comme nous avons vu[4]. L'autre, Z a m, avait un

[1] P. 62 sqq.
[2] Éd. de van Vloten, p. 277 sqq., trad. de Rescher, II, p. 88 sqq.
[3] Ṭabarī, p. 961, Nœldeke, p. 242—43.
[4] P. 357.

parti parmi les grands de l'Iran, mécontents du règne de Khusrō, mais celui-ci prévint l'insurrection projetée en faisant tuer Zam. Pour se garantir contre de tels complots, il fit tuer en même temps tous ses autres frères avec leurs fils et son oncle Aspebedes. Kavādh, fils de Zam, échappa seul au massacre, étant caché par le kanārang Ādhurgundādh[1]. Le secret ne fut trahi que bien des années plus tard; alors le vieil Ādhurgundādh fut tué par ordre de Khusrō, et la dignité de kanārang fut donnée à son fils Vahrām. Procope, qui raconte les détails de ces événements[2], fait ressortir à cette occasion, comme toujours, l'astuce de Khusrō. Le même sort frappa un autre des dignitaires, qui devait son haut emploi au père de Khusrō, à savoir Māhbōdh, le sar-nakhvēraghān. Celui-ci, qui avait amené, autrefois, par ses intrigues, la chute de l'artēshtārānsālār Siyāvush, fut renversé à son tour par la perfidie d'un autre grand seigneur, Zabargān. Le roi, dit Procope, avait ordonné à Zabargān d'aller chercher Māhbōdh, qui, occupé des troupes qu'il avait sous sa commande, répondit qu'il se rendrait aux ordres du roi aussitôt qu'il aurait fini l'affaire en question. Zabargān rapporta cette reponse en disant au roi que Māhbōdh refusait de venir sous prétexte de quelque affaire. Alors Khusrō, dans sa colère, ordonna à Māhbōdh d'aller s'asseoir sur le trépied[3]. L'infortuné devait y rester plusieurs jours pour être exécuté ensuite par ordre du roi. Cette sentence eut un grand retentissement[4]. L'histoire est racontée par Ṯa'ālibī et Firdausī sous une forme plus légendaire: Zarvān[5], le grand chambellan, ennemi mortel de Māhbōdh, calomnie celui-ci auprès du roi, et à l'aide d'un juif gagné par de l'argent, il arrange les choses de telle façon que le roi croit avoir des preuves, que Māhbōdh a voulu l'empoi-

[1] Voir ci-dessus, p. 346.

[2] BP, I. 23.

[3] Le trépied placé devant le palais, où le coupable attendait la sentence prononcée par le roi.

[4] Procope, BP, I. 23.

[5] Zarvān ou Zavrān chez Firdausī (= Zabargān); la version de Ṯa'ālibī, ayant confondu deux grands seigneurs du temps de Khusrō, donne à l'ennemi de Māhbōdh le nom d'Āzarvindādh (lire: Ādhurvindādh, forme plus ancienne d'Ādhurgundādh.

sonner. Ce n'est qu'après avoir fait mourir son serviteur fidèle que Khusrō découvre, par hasard, le stratagème. Alors il punit les coupables et regrette d'avoir agi envers Māhbōdh avec précipitation[1].

Khusrō eut encore à étouffer une révolte provoquée par son propre fils Anōshaghzādh sur le bruit de la mort du roi, qui, à ce moment-là, était tombé gravement malade. L'insurrection fut réprimé. Cependant, Anōshaghzādh ne fut pas mis à mort, mais Khusrō se contenta de le faire aveugler, ou bien même, comme le dit Procope, de lui faire brûler les cils au moyen d'un fer rougi, ce qui lui ôta la possibilité de la succession ou la lui rendait difficile en tout cas[2].

* *

*

Ctésiphon, capitale de l'empire et résidence du grand roi, a atteint sa plus grande extension sous Khusrō I[3]. Ctésiphon proprement dit était la ville principale d'un ensemble de villes qu'on désignait tout simplement sous le nom « des villes », en syrien *Māḥōzē*[4] avec le surnom de *de malkā* « du roi », ou bien *Medhī-*

[1] Ṯa'ālibī, p. 625 sqq.; Firdausī, éd. de Mohl, VI. p. 294 sqq.

[2] Voir Nœldeke, Ṭabarī, p. 467 sqq.

[3] Les ruines de la capitale ont été décrites par Herzfeld dans F. Sarre et E. Herzfeld, Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet, II (Berlin 1920), p. 46 sqq.. Pour l'histoire de Ctésiphon et de Séleucie, voir M. Streck, Seleucia und Ktesiphon (Der alte Orient, XVI. 3—4). Comp. Honigmann, Ktesiphon, Pauly-Wissowa, Real-Enc., Suppl. IV. Des fouilles allemandes ont commencé en 1928 sous la direction de M. O. Reuther; voir à ce sujet une communication faite par Ed. Meyer dans les Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, no. 67 (1929); O. Reuther dans « The Antiquity », III, Dec. 1929, p. 434 sqq. et « Die Deutsche Ktesiphon-Expedition 1928/29, Berlin 1930; F. Wachtsmuth dans les « Forschungen und Fortschritte », 10 juin 1930. Les fouilles ont été continuées par les Allemands en collaboration avec le Metropolitan Museum of Arts de New York, voir J. M. Upton dans le Bulletin of the Metropolitan Museum, 1932, p. 188 sqq.; E. Kühnel & O. Wachtsmuth, Die Ktesiphon-Expedition 1931—32, Berlin 1933; J. Heinrich Schmidt, L'expédition de Ctésiphon en 1931—1932 dans la Revue « Syria », XV, 1934.

[4] Pluriel; sur le singular Māḥōzā (« ville », « grande ville »), voir ci-après.

nāthā ou *Medhīnē,* « les villes »[1], désignation que les Arabes ont adoptée dans la forme *El-Madāin.* Il est à supposer que ces noms sémitiques sont des traductions d'un nom pehlvi (**Shahristānān,* probablement) qui n'est pas conservé dans nos sources. Sur des monnaies sassanides, la résidence est désignée par le mot *dar*[2], « la Porte ». Dans le dernier siècle de l'empire sassanide, les villes en question étaient au nombre de sept. Les auteurs arabes et persans qui écrivirent à un temps où elles étaient tombées en ruine ou disparues, les ont énumérées différemment ; en tout cas Ctésiphon proprement dite et Vēh-Ardashēr, qui était l'ancienne Séleucie, en étaient les plus considérables (Fig. 37).

La capitale de l'Iran était, dit Ammien[3], inexpugnable par sa position. L'ensemble des villes, dont elle se composait, était entouré de murs forts, percés par des portes fortifiées[4]. Il est à supposer, que les fortifications ont été renouvelées plusieurs fois, à mesure que le nombre des villes formant l'ensemble de Māḥōzē s'accroissait. La communication entre Ctésiphon et Vēh-Ardashēr, situées à l'est et à l'ouest du Tigre respectivement, se faisait d'abord par un seul pont de bateaux, mais comme il ne suffisait pas à satisfaire aux besoins du trafic, le roi Shāhpuhr II, dans sa première jeunesse, fit construire un second pont, afin que le trafic se fasse dans une seule direction pour chaque pont[5].

C t é s i p h o n proprement dite, en pehlvi T ē s p ō n[6], à l'est du fleuve, était protégée par un mur en demi-cercle muni de tours. L'étendue comprise entre le fleuve et ce mur, dont les restes se voient encore aujourd'hui, mesure à peu près 58 hectares. C'est

[1] Voir Sarre-Herzfeld, Archäologische Reise, II, p. 48, note 2.
[2] Idéogramme *bābā ;* Streck, p. 38.
[3] XXIV. 7. 1.
[4] Ṭabarī, p. 1062, Nœldeke p. 387.
[5] Voir ci-dessus, p. 229.
[6] Ssu-pin chez les auteurs chinois (Hirth, China and the Roman Orient, p. 224). Un autre nom chinois de la capitale des Sassanides était Su-li (ib. p. 198), probablement du pehlvi *sūrīgh* (« la syrienne »). Hiuen-Tsiang l'appelle Su-la-sa-t'ang-na (*Sūristān,* « la Syrie »?), Beal, Buddhist Records, II, p. 277.

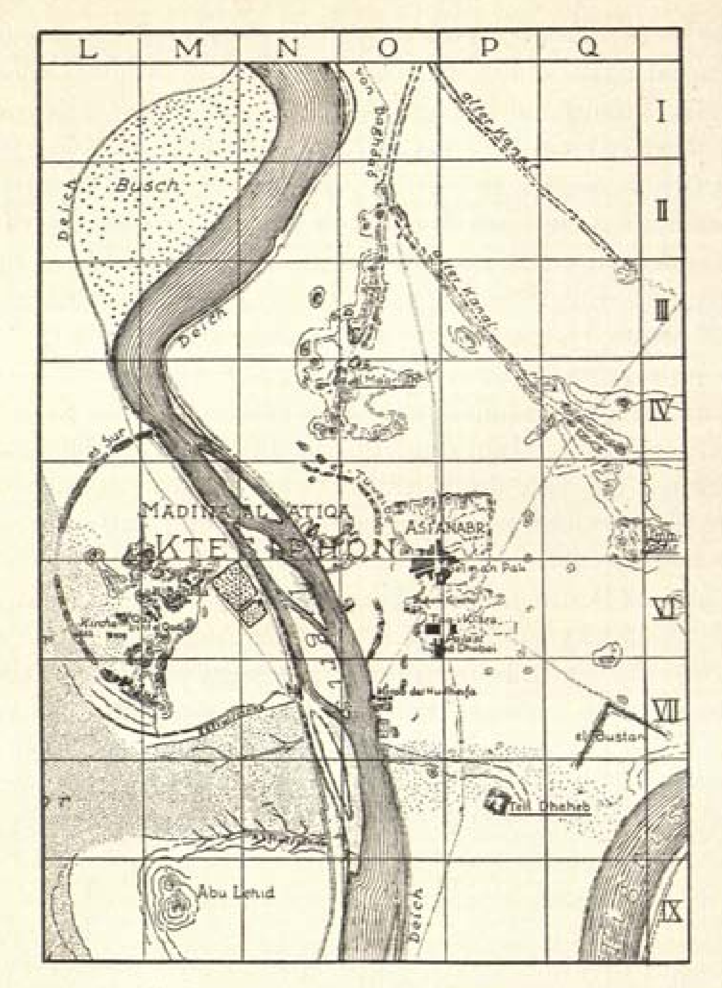


Fig. 37. Plan de Séleucie-Ctésiphon et des environs.
(J. H. Schmidt, L'expédition de Ctésiphon en 1931—32, »Syria«, 1934).

la « ville ancienne »[1]. Les fouilles opérées en 1928—29 par l'expédition allemande ont découvert des ruines d'une église chrétienne datant de l'époque sassanide, dans lesquelles se trouvait le torse d'une figure de saint en stuc peint. A l'est de Ctésiphon, où se trouve aujourd'hui un sanctuaire musulman appelé Salmān Pāk,

[1] Madīna el-'atīqa en arabe. Sarre-Herzfeld, Arch. Reise, II, p. 58. La carte de M. J. H. Schmidt (fig. 37) désigne sous les noms de « Ktesiphon » et de « Madīna el-'atīqa » l'ensemble des villes de Ctésiphon et de Séleucie.

était le quartier d'Aspānbar[1]. On y voit des ruines qui se groupent autour du fameux palais sassanide, appelé Ṭāq-e-Kesrā. Ce territoire était probablement rempli de parcs et de plantations appartenant au château royal. Un angle de mur, qu'on appelle Bostān-e-Kesrā (« jardin de Khusrō ») est en réalité, à ce qu'il paraît, le dernier reste d'une muraille qui a entouré un grand parc-aux-cerfs. Vers le sud, le territoire d'Aspānbar était limité par l'ancien lit du Tigre. On trouve à cet endroit un tell appelé Khaznat Kesrā, « trésor de Khusrō », qui semble cacher les fondements d'un grand édifice[2].

De l'avis de M. Bachmann, coopérateur de M. Reuther, le Bostān-e-Kesrā serait l'emplacement de la Nouvelle Antioche, une autre des villes formant la capitale. Le nom officiel de cette ville était Vēh-Antiokh-Khusrō[3], mais on l'appelait ordinairement Rūmaghān[4], « ville des Grecs ». C'était une fondation de Khusrō I. Après la conquête d'Antioche, ce roi en fit transporter les habitants dans une nouvelle ville qu'il avait fait bâtir pour eux près de Ctésiphon, en emportant à cet effet des villes de la Syrie et de Rhodes des plaques et des colonnes de marbre, des mosaïques en verre et des pierres de taille[5]. Mas'ūdi raconte[6] que Khusrō, ayant conclu la paix avec l'empereur, emporta de Syrie du marbre, différentes sortes de *fusaïfisa* et des pierres coloriées. « On nomme fusaïfisa une composition de verre et de pierres peintes et brillantes, qu'on emploie, sous forme de cubes, pour orner le pavé et les édifices; quelques-unes ont l'apparence et l'éclat des coupes de cristal. Après être rentré dans l'Irak avec ce précieux butin, il bâtit, près de Madāin, une ville qu'il nomma Rūmiyya; il orna de mosaïques ses monuments et l'intérieur de ses murs, d'après ce qu'il avait vu à Antioche et dans d'autres villes de Syrie. Les murailles de Rūmiyya, construites en

[1] Ibid. p. 58 et 73. Le nom est écrit un peu différemment par les auteurs arabes (Asfanabr dans la carte fig. 37).

[2] Sarre-Herzfeld, l. c. p. 59 sq.

[3] Ἀντιόχεια Χοσρόου chez Procope, B P, II. 14.

[4] Er-Rūmiyya en arabe.

[5] Théophylacte; Barhebraeus; voir Sarre-Herzfeld, Arch. Reise, II, p. 48.

[6] Murūdj, II, p. 199—200.

terre, existent encore, quoique à demi ruinées, et attestent l'exactitude de notre description ». La légende ajoute que cette ville était bâtie exactement d'après le plan d'Antioche, de sorte que chaque habitant y trouvât aussitôt sa maison à lui[1]. Khusrō y fit construire des thermes et un hippodrome et accorda aux habitants des privilèges et des faveurs spéciales, entre autres la liberté du culte chrétien. Ils furent placés directement sous le commandement du roi, et leur ville eut le droit d'asile[2].

A l'ouest du Tigre on trouve des restes d'une muraille faite en grande partie avec des briques provenant de Babylone et qui a entouré une superficie d'environ 286 hectares. C'est l'emplacement de Séleucie, la plus ancienne des villes, reconstruite en partie par Ardashēr I sous le nom de Vēh-Ardashēr[3]. La muraille est celle de la Séleucie de l'époque séleucide[4]. A Séleucie confinait la ville de Māḥōzā[5]. D'ailleurs, le nom de Māḥōzā est employé, par des auteurs syriens et juifs, pour désigner tout le territoire de Séleucie. Vēh-Ardashēr était une grande ville aux rues pavées. A côté des maisons il y avait des parcs pour le bétail, car les habitants riches possédaient des troupeaux, qui étaient mis au pâturage, pendant la journée, dans une vallée oblongue située près de Māḥōzā et qu'on appelait le « col de Māḥōzā ». Le bazar était grand. Il y avait des marchands de vin juifs et des marchands ambulants de toutes sortes, et les porteurs étaient de grands travailleurs. Un commerce actif enrichissait la ville, et les chaînes et

[1] Ṭabari, p. 898, Nœldeke p. 165.

[2] Procope, B P, II, 14. 1—4.

[3] Vēh-Ardashēr serait en pehlvi « Bon-Ardashēr ». Mais selon Nœldeke (WZKM, XVI (1902), p. 7) la vraie signification en serait « Maison d'Ardashēr », *vēh* étant le *bē* araméen.

[4] Sarre-Herzfeld, l. c. p. 50 sqq.

[5] Au singulier; comp. ci-dessus, p. 378. Selon le texte d'Ammien (XXIV 5. 3), Coche, le Kōkhē des Syriens était un autre nom de Séleucie. Mais Ed. Meyer a fait remarquer (Mitt. d. Deutschen Orient-Ges., no. 67, p. 18) que le nom de Coche a été faussement introduit dans le texte mutilé d'Ammien, un passage de Zosimos (III. 23 sq.), qui s'accorde presque textuellement avec celui d'Ammien, portant le nom de *Ζωχάσῃ*, également corrompu, à ce qu'il semble. En effet, selon un autre passage d'Ammien (XXIV. 6. 2), Coche était située plus loin à l'embouchure de Nahr Malka dans le Tigre.

les bracelets d'or y étaient considérés comme des choses de peu de valeur, de sorte que les femmes en donnaient largement pour l'entretien des pauvres, et que les collecteurs d'aumônes les prenaient au lieu d'argent comptant. Mais on s'y intéressait peu aux choses spirituelles. Les habitants étaient critiqués à cause de leur intempérance, de leur ivrognerie et de leur luxure; « les femmes mangent et ne travaillent pas ». Parmi les spécialités de Séleucie-Māḥōzā était la fabrication de bourses et d'une certaine sorte de nattes, sur lesquelles on séchait les dattes[1].

Vēh-Ardashēr était le centre des chrétiens de l'Iran, la résidence du catholicos. Là se dressaient la cathédrale, la « grande église de Séleucie », qui, détruite pendant la persécution sous Shāhpuhr II, fut rebâtie après la mort de ce roi et restaurée plusieurs fois avec l'assistance pécuniaire de la cour de Byzance, et d'autres édifices sacrés, comme l'église de Saint Narkos (Narcisse?) et l'école des prêtres, fondée au VIe siècle. Le monastère de Péthion était situé dans Ctésiphon proprement dite. Deux églises, celles de Sainte-Marie et de Saint-Serge, furent bâties plus tard par Khusrav II[2].

Il y avait aussi à Vēh-Ardashēr et à Ctésiphon une colonie juive considérable. Une haute école juive y existait dès le IIIe siècle, et le chef de la communauté des juifs de la Babylonie, le Rēsh gālūtā, résidait à Māḥōzā[3].

Environ cinq kilomètres au nord de Vēh-Ardashēr se trouvait la petite ville de D a r z a n ī d h ā n[4]. Une autre ville, V a l ā s h ā b ā d h (S ā b ā t), fondée par le roi Valāsh, était située sur la rive droite du Tigre, probablement à l'ouest de Vēh-Ardashēr[5].

[1] A. Berliner, Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens, p. 40 sqq.

[2] Streck, Seleucia und Ktesiphon, p. 45—46.

[3] Berliner Beiträge z. Geogr. u. Ethnogr. Babyloniens, pp. 19, 23—24, 39—43, 61—62, Streck, p. 27 et p. 63; voir aussi l'« Enzyclopädie des Islām », article Madā'in, p. 84 a.

[4] Streck, p. 36.

[5] Ṭabarī, p. 883, Nœldeke p. 134; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, p. 34.

De l'ensemble des villes qui, du temps de Khusrō I, formaient la capitale de l'Iran, nous en connaissons donc cinq, à savoir la ville ancienne de Ctésiphon et Rūmaghān au bord oriental du fleuve, Vēh-Ardashēr (Séleucie), Darzanīdhān et Valāshābādh au bord occidental. Le nombre de sept se compléterait, si l'on compte le quartier d'Aspānbar à la rive gauche et celui de Māḥōzā à la rive droite comme constituant des villes indépendantes.

Les fouilles entreprises en 1931—32 à Umm-es-Sa'atir et à El-Ma'aridh, deux collines situées à l'est et au nord du Ṭāq-e-Kesrā, ont mis au jour des fondements de villas sassanides, dont M. Wachtsmuth a pu reconstruire les plans. On y a trouvé une quantité de fragments de décor en stuc, des rosaces en palmettes, des frises consistant en fleurs à calice, fleurs à rosaces, arabesques — antécédents des arabesques de l'art islamique —, des frises d'animaux, des plaques rectangulaires avec des figures d'ours et de sangliers, une représentation de l'arbre de vie flanqué de paons, des carreaux portant des bustes de princes et de princesses. Il y a aussi parmi ces débris des fragments de statuettes représentant des danseuses, des joueurs de harpe, des buveurs de vin couchés sur un lit etc.[1] (Fig. 38).

Il y a eu des palais royaux des deux côtés du Tigre. Du temps de Shāhpuhr II un joli petit château de chasse ombragé se dressait sur une plaine couverte de buissons, de vignes et de cyprès au-dehors de Séleucie. Les murs des salons étaient ornés, selon la coutume des Iraniens, de peintures qui montraient le roi à la chasse, tuant des bêtes sauvages de toutes espèces, « car les peintures et les sculptures de ce peuple ne représentent que toutes sortes de tueries et de guerres »[2]. Toutefois, la résidence ordinaire du roi était Ctésiphon proprement dite, où le palais royal était situé tout près du fleuve, de sorte que le va-et-vient des gens qui passaient sur le pont empêchait quelquefois le roi de dormir : c'est pour cela que Shāhpuhr II ordonna de faire un second pont. Il s'agit là, probablement, du « palais blanc » de la ville ancienne, que, deux siècles et demi après la chute de l'empire sassanide, les califes El-

[1] J. H. Schmidt, « Syria », 1934.

[2] Ammien Marcellin, XXIV. 6. 3.



Fig. 38. Fragments de décor en stuc, trouvés à Ctésiphon.
(J. H. Schmidt, L'expédition de Ctésiphon en 1931—32, »Syria«, 1934).

Muʿtaḍid et El-Muktafī ont démoli pour en employer les matériaux à la construction d'un palais à Bagdad[1].

Mais le plus célèbre de tous les édifices construits par les rois sassanides est le palais appelé par les Iraniens Ṭāq-e-Kesrā (« Arc de Khusrō ») ou Īvān-e-Kesrā (« Palais de Khusrō ») à Aspānbar, dont les ruines provoquent encore aujourd'hui

[1] Sarre-Herzfeld, Arch. Reise, II. p. 76.

l'admiration des voyageurs[1] (Fig. 39). La légende en a attribué la construction à Khusrō I. A l'avis de M. Herzfeld, elle daterait du règne de Shāhpuhr I, mais M. Reuther[2] soutient la vérité de la tradition: le Ṭāq est la salle du trône du palais construit par Khusrō I. L'ensemble des ruines de ce palais et de ses dépendances couvre une superficie de 300 × 400 m., comprenant le Ṭāq, quelques restes d'un édifice situé à l'est de celui-ci à une distance d'environ 100 m., un tell appelé Ḥarīm Kesrā (« Harem de Khusrō ») au sud, et, au nord, des décombres qui se cachent sous un cimetière moderne. Le Ṭāq est la seule partie de l'ensemble dont il reste encore des ruines considérables. La façade de cet édifice, tourné vers l'est, haut de 29,28 m., consistait en un mur sans fenêtres, mais orné de niches, de colonnes en relief et d'arcatures arrangées en quatre étages, mur « en coulisse » dont il faut chercher les modèles dans les villes de l'orient hellénisé, surtout à Palmyre. La façade était revêtue peut-être d'un stuc peint ou de plaques de marbre, ou bien, comme le prétendent plusieurs descripteurs modernes, de plaques de cuivre doré ou argenté; mais quant à cette dernière allégation, que j'avais reproduit dans mon « Empire des Sassanides » (p. 102), M. Herzfeld, n'en a pu trouver aucune notice dans les sources anciennes. Jusqu'en 1888 toute la façade et la grande salle centrale étaient restées debout, mais cette année-là l'aile nord s'est écroulée, et maintenant l'aile sud menace de tomber en ruine. Au milieu de la façade s'ouvrait dans toute la profondeur de l'édifice l'énorme voûte elliptique qui formait la salle d'audience, salle de 25,63 m. de largeur et d'environ 43,72 m. de longueur. Derrière chacune des ailes de la façade il y avait cinq salles plus basses surmontées de voûtes à

[1] La destruction partielle de l'édifice est due à un des premiers califes de la dynastie 'abbāside. La plupart des auteurs arabes l'attribuent à Manṣūr (754—55). La démolition a été abandonnée parce que les frais en auraient été plus grands que le profit qu'on en avait espéré. Une version légendaire de cette affaire se trouve dans une rivâyat parsie (Dârâb Hormazyâr's Rivâyat, II, Bombay 1922, p. 240 sqq.) Voir Streck, l. c. p. 61; Rosenberg, Хосрой I Анупшрванъ и Карлъ Великій въ легендѣ (St.-Pétersbourg 1912), trad. par L. Bogdanov dans le J. Cama Or. Inst. no. 3, p. 29 sqq.

[2] The Antiquity, III, Dec. 1929, p. 447.

tonnelle et closes au-dehors par un mur long. Derrière le mur qui ferme l'édifice à l'ouest il y a eu, vraisemblablement, une salle carrée au milieu, en enfilade de la salle d'audience, et deux com-



Fig. 39. Le Ṭāq-e-Kesrā, tel qu'il est resté jusqu'en 1888. (Dieulafoy, L'art antique de la Perse).

partiments de plus petites dimensions des deux côtés. Tous les murs et les voûtes, construits en briques, étaient d'une épaisseur extraordinaire[1]. Les fouilles allemandes nouvelles ont mis au jour quelques fragments d'ornements sassanides en stuc.

Le Ṭāq, édifice assez primitif dans sa construction, et qui s'imposait aux spectateurs plutôt par ses dimensions gigantesques, par ses masses énormes, que par la beauté de son ensemble et de ses détails, était la résidence ordinaire du souverain. « De tous les édifices construits en brique et en plâtre », dit Ibn Khurdādhbih[2], « le plus beau était le palais de Khusrō à Madāïn ». Et il cite la description poétique qu'en a donné El-Buḥturī: « Quand on re-

[1] Sarre-Herzfeld, l. c., p. 60—76; comp. Dieulafoi, V, § 6.

[2] B G A, VI, p. 162, trad. p. 124.

garde la merveilleuse structure de l'īvān, on est porté à le prendre pour un pic élevé solitaire, dans lequel on a taillé un palais, et de considérer ses créneaux comme s'élevant sur la montagne de Raḍvā ou celle de Quds. Les hommes l'ont-ils construits pour les génies, ou bien est-ce l'œuvre des génies pour les hommes? Voilà une question difficile à décider ».

C'est là que vivait le roi des rois entouré d'une cour splendide. C'est de là qu'il dirigeait les affaires d'État. Quelques détails sur l'administration, que des auteurs arabes nous ont transmis, se rapportent aux temps de Khusrō I et de ses successeurs. L'administration centrale se faisait par des bureaux, *dīvāns*[1] en pehlvi, dans lesquels régnait un ordre d'affaire minutieusement fixé. Nous ne possédons pas de renseignements directs sur le nombre des dīvāns et leurs domaines respectifs d'administration. Nous savons seulement que le roi avait des sceaux différents pour la chancellerie secrète, pour les lettres (le secrétariat), pour la justice criminelle, pour la distribution des marques d'honneur et des charges, et pour les finances[2], et nous pouvons en conclure, je pense, qu'il y a eu au moins un dīvān pour chacune de ces branches. Cependant cette liste n'est probablement pas complète: il est vraisemblable qu'il a existé aussi des dīvāns pour les affaires militaires, pour la poste, pour la monnaie et les mesures, peut-être encore pour les domaines royaux etc. De plus, il aurait été singulier, que la plus importante de toutes les branches de l'administration, celle des finances, n'eût pas compris plusieurs dīvāns, comme ce fut le cas plus tard, et sous les 'Omeyyades et sous les 'Abbāsides[3].

[1] Hübschmann; Armen. Gramm. I p. 143. Le mot fut adopté plus tard pour l'administration islamique. Selon Ibn Khaldūn (Not. et Extr. XVII p. 16, XX p. 19) le mot « dīvān » a été employé, à l'origine, pour désigner les registres des revenus et des dépenses, puis, par extension, l'endroit où travaillent les fonctionnaires des finances et les percepteurs, et a été enfin transporté à tous les autres bureaux.

[2] Balāḏurī d'après Ibnu'l-Muqaffa', voir Nœldeke p. 354, n. 2.

[3] Comp. p. 118 et p. 129—30. Les 'Omeyyades avaient un bureau de l'impôt foncier et un bureau de la rente d'État pour le compte des revenus de la location des territoires publics. L'État des 'Abbāsides possédait, au temps de Mutawakkil, un dīvān de l'impôt foncier et un autre pour l'enregistrement des dépenses (Kremer, Kulturgesch. d. Orients I p. 174 et 199).

Quelques notices sur la manière de travailler, particulièrement dans les affaires de finance, se trouvent chez Balāḏurī[1]. Des rapports sur les sommes d'argent perçues étaient lus à haute voix devant le roi, et le vāstryōshānsālār remettait tous les ans au roi un compte-rendu du revenu des divers impôts et de l'état du trésor, auquel le roi apposait son sceau. Khusrō II, qui n'aimait pas l'odeur du parchemin, ordonna que les comptes rendus fussent écrits sur du papier teint de safran et mouillé d'eau de roses. Quand le roi émettait un ordre, il était rédigé en sa présence par le secrétaire royal (l'Ērān-dibhērbadh?) ; pour le contrôle, un autre fonctionnaire l'enregistrait dans son journal, qui était rédigé par mois et était, au bout de ce temps, déposé aux archives, muni du sceau royal. L'ordre était remis, dans l'original, à l'employé qui gardait le sceau et, scellé par lui, expédié au fonctionnaire à qui l'exécution en était imposée. Celui-ci transcrivait l'édit dans le style recherché ordinaire à la bureaucratie iranienne, et l'original de cette dernière rédaction était expédié au secrétaire, qui le présentait au roi et puis le comparait avec son journal, après quoi, si les deux versions se trouvaient d'accord, il le scellait en présence du roi ou de son plus intime confident, et l'ordre entrait en vigueur.

Les ordonnances royales, les traités et d'autres documents d'État étaient scellés du sceau royal qui consistait en un anneau portant gravée l'effigie d'un sanglier (*varāz*). S'il s'agissait d'obligations prises envers un autre État — dépendant ou indépendant de l'Iran —, le document était accompagné d'un sachet de sel, scellé de l'anneau royal, en signe de l'immutabilité du serment[2].

De nombreux courtisans distingués et attitrés entouraient le souverain. Il y avait le *tagharbadh,* quelque chose comme un grand-maître de la cour[3], l'*andēmānkārān-sardār* (ou *-sālār*),

[1] D'après Ibnu'l-Muqaffa', voir Nœldeke p. 354, n. 2.

[2] Faustus de Byz., Langlois, I, p. 269; Patkanian, JA, 1866, I, p. 113. Mas'ūdī (Murūdj, II, pp. 204 et 228) décrit d'une manière détaillée les quatre sceaux de Khusrō I et les neuf sceaux de Khusrō II.

[3] Herzfeld, Paikuli, Gloss., no. 999.

le grand huissier ou maître des cérémonies[1], et le gardien du rideau, appelé le *khuram-bāsh*. Puis il y avait les intendants du palais, les sommeliers, les échansons (*maybadh?*)[2] et les « gustateurs » (*padhashkhvar?*)[3], le premier chef de cuisine (*khvān-sālār*)[4], les chambellans (*senekapan* ou *senekapet* dans les formes arméniennes du titre iranien)[5], le chef des fauconniers (*shāh-bān?*)[6], le grand écuyer (*akhvarbadh* ou *akhvar-sālār, stōrbān*)[7], le chef des gardiens de la porte (*darbān-sardār*)[8] etc. Une garde du corps nombreuse (*pushtīghbān*)[9] devait défendre le roi et lui servir de garde d'honneur ; son chef, le *pushtīghbān-sālār*, était un des hommes jouissant du plus grand crédit à la cour[10]. Au temps des Khusrō nous trouvons aussi le titre d'*hazārbadh*, « chef de mille hommes », non plus comme le titre de grand vézir, mais dans le sens original du mot : chef de la garde du corps[11]. Par *hamaharz* il faut comprendre, probablement, des officiers du corps des pushtīghbans ou de quelque autre corps de garde[12]. Dans les

[1] Bartholomae, Zum altiran. Wörterbuch, p. 159, et Z. sas. Recht, IV, p. 16 ; Herzfeld, Paikuli, Gloss., no. 100.

[2] Le titre est douteux, voir Hübschmann, Armen. Grammatik, I, p. 69 et note 2.

[3] Hoffmann, p. 95.

[4] Ardashēr III, qui monta au trône à l'âge de sept ans, fut élevé par le premier chef de table Māh-Ādhur-Gushnasp, Ṭabarī, p. 1061, Nœldeke p. 386.

[5] Patkanian, l. c., p. 115.

[6] Ibid.

[7] Hübschmann, l. c., p. 93 ; Kārnāmāgh 3. 2.

[8] Unvala, King Husrav and his Boy, Gloss. no. 189. Le texte du Kārnāmāgh publié par Nosherwân (Bombay 1896, p. 31, § 147) nomme un *darân-darbadh*, chef de toutes les portes. Le texte de Peshotan Sanjana (10.7) n'a gardé de ce titre que les deux premières lettres.

[9] Hübschmann, p. 255.

[10] Dans le Kārnāmagh (10.7), le pushtīghbān-sālār est nommé, comme un des intimes du roi, avec le mōbadhān mōbadh, l'Ērān-spāhbadh, le dibhērān mahisht et l'instructeur des chevaliers.

[11] Voir p. 108. J. C. Tavadia, Eine Tischrede aus der Zeit der Sasaniden, p. 6 et 9.

[12] En tout cas, hamaharz est quelque chose de très distingué : Antigone est appelé par les Arméniens le hamaharz d'Alexandre le Grand (Hübschmann, Armen, Gramm., I, p. 177).

derniers temps de l'époque, ces corps étaient composés par des nobles[1]. Quand le roi montait à cheval, la garde du corps se disposait sur deux rangs, chaque homme portant la cuirasse, le casque, le bouclier et l'épée et ayant la lance à la main, et à mesure que le roi passait, chaque soldat étendait son bouclier vers le bord de la selle royale en courbant la tête de sorte qu'il touchait le bouclier de son front[2].

Il y a encore quelques classes de gens qui ont joué un rôle important dans l'État sassanide, par leur influence personnelle sur le roi. Ce sont d'abord les astrologues (*akhtarmār*) avec leur chef, *akhtarmārān-sardār,* qui avaient rang parmi les secrétaires[3] et les devins que les rois sassanides consultaient comme leur devanciers parthes: Shāhpuhr II « consultait toutes les puissances infernales et questionnait tous les devins sur l'avenir »[4]. Yazdgard I fit dresser l'horoscope de son fils nouveau-né par tous les astrologues de sa cour[5]. Khusrō II rassembla ses 360 devins, sorciers et astrologues pour savoir quel temps serait préférable pour bâtir une digue sur le Tigre, et comme l'entreprise échoua, il fit un grand carnage parmi eux[6]. Nous voudrions être renseignés sur les rapports de ces sorciers et astrologues avec le clergé. Il n'est pas douteux, Agathias, du reste, nous l'affirme[7], que les prêtres eux-mêmes se soient mêlés de l'art de la divination, et qu'ainsi les mages aient recueilli l'héritage des vieux chaldéens. Puis il y avait les médecins de la cour (*drustbadh*) qui, sous les Khusrō, étaient souvent des chrétiens[8], et les poètes de la cour. Quant aux eunuques, dont le chef semble avoir eu le titre de *mardbadh*[9], et qui

[1] Même les simples soldats des gardes du corps étaient nobles (voir Nœldeke, Ṭabarī, p. 391, note 1).

[2] Ṭabarī p. 1063, Nœldeke p. 389.

[3] Lettre de Tansar, pp. 214 et 518 de l'édition de Darmesteter; Minovi p. 12.

[4] Amm. Marc., XVIII. 4. 1; comp. Faustus de Byz., Langlois, I, p. 270.

[5] Ṭabarī, p. 854, Nœldeke p. 86.

[6] Ṭabarī, p. 1009, Nœldeke p. 304 sqq.

[7] II. 26.

[8] Labourt, pp. 192 et 219. Sur la médecine voir plus loin dans le chapitre présent.

[9] Hübschmann, Armen. Gramm., I, p. 69, note 2.

étaient aussi des personnages d'importance, ils n'ont probablement jamais été comptés parmi la noblesse.

Les audiences publiques avaient lieu dans la salle d'audience du Ṭāq. Ces jours-là, la foule se pressait devant l'ouverture immense qui formait la porte de l'apadāna, et bientôt la grande salle était pleine de monde. Le carreau y était couvert de tapis moelleux ; les murs, également, étaient cachés en partie sous des tapis, et, là où ils se montraient à nu, sous des tableaux en mosaïque exécutés par ordre de Khusrō I, probablement par des artistes et des artisans grecs, que l'empereur Justinien lui avait envoyés[1]. On y voyait entre autres des représentations du siège d'Antioche et des combats qui avaient eu lieu autour de cette ville, dans lesquelles Khusrō était figuré en habit vert, monté sur un cheval jaune, passant devant les rangs des Iraniens et des Byzantins[2]. Le trône était placé tout au fond, derrière le rideau, entouré des grands officiers et des autres dignitaires, qui se tenaient à la distance du rideau prescrite par l'étiquette[3]. Une barrière séparait, sans doute, les courtisans et les grands de la foule. Soudain le rideau s'ouvre, et le roi des rois se présente, assis sur son trône sur un coussin de brocart d'or, habillé d'une étoffe magnifique brodée d'or. La couronne revêtue d'or et d'argent et garnie de perles incrustées, de rubis et d'émeraudes, était suspendue au-dessus de sa tête à une chaîne d'or attachée au plafond, mais si mince qu'on ne la voyait pas, à moins d'être tout près du trône. Quand on regardait de loin, on croyait que la couronne reposait sur sa tête, mais en réalité elle était trop lourde pour qu'aucune tête humaine eût pu en supporter le poids, car elle pesait 91 kilos et demi. L'aspect de toute cette pompe, vue à travers un jour mystérieux qui s'infiltrait par les cent cinquante ouvertures, de douze à quinze centimètres de diamètre, de la voûte, impressionnait à tel point celui qui était présent pour la première fois à ce spectacle, qu'involontairement il tombait à genoux. Lorsque le roi quittait le trône après l'audience, la couronne restait suspendue, et on la

[1] Théophylacte, V. 6. 10.
[2] Sarre-Herzfeld, Arch. Reise, II, p. 70.
[3] Voir ci-après.

couvrait d'une étoffe de brocart, pour que la poussière n'y pénétrât point. Bal'amī ajoute, que cette coutume avait été établie par Khusrō I et demeura sous son règne et sous ceux de ses descendants[1]. L'anneau auquel était fixée la chaîne qui portait la couronne ne fut décroché qu'en 1812[2].

L'aspect du grand roi dans toute sa parure était d'une grandiosité en même temps sublime et barbare. Jean Chrysostôme décrit d'une façon un peu irrespectueuse un des rois d'Iran du quatrième siècle comme « portant une barbe dorée et ayant l'air d'un animal merveilleux »[3], et Théophylacte nous donne la description d'Hormizd IV, successeur de Khusrō I, assis sur son trône royal, portant un habillement précieux: « La tiare était en or et ornée de pierres, répandant une splendeur éblouissante par les escarboucles incrustées et cadrée d'une rangée de perles qui brillaient sur la coiffure en mêlant leurs rayons ondulants à la belle splendeur des émeraudes, de sorte que l'œil regardant était quasi pétrifié dans un étonnement insatiable. Il portait un pantalon chamarré d'or, tissé à la main et de haute valeur, et en général son habillement faisait preuve d'autant de faste que le penchant pour l'ostentation le voulait »[4]. La description aurait aussi pu se rapporter à Khusrō I. D'après le livre qui renfermait les portraits peints des rois sassanides[5], Ḥamza décrit[6] Khusrō « portant une robe blanche, brodée (ou peinte) de diverses couleurs, et un pantalon bleu de ciel; il se tient assis sur son trône, appuyé sur son épée ».

C'est dans cette position que nous le trouvons représenté au fond d'une coupe magnifique qui appartient à la Bibliothèque Nationale de Paris. Dans un camée de cristal de roche entouré de trois rangs de rosaces d'émaille alternativement rouges et blanches dans une monture d'or le portrait de Khusrō est gravé (Fig. 40). Le roi est assis en face sur un trône porté par des

[1] Ṭabarī, p. 946, Nœldeke p. 221—22; Ṯa'ālibī, p. 700; Bal'amī, trad. de Zotenberg, II, p. 205—6.

[2] Justi, Geschichte des alten Persiens, p. 210.

[3] Voir Nœldeke, Ṭabarī, p. 453.

[4] Théophylacte, IV. 3.

[5] Voir ci-dessus, p. 61—62.

[6] Gottwald, p. 57; trad., p. 42.

chevaux ailés, les deux mains appuyées sur son épée[1]. C'est probablement encore Khusrō I qui est représenté dans un relief de triomphe taillé dans le rocher de Shāpūr[2]. Ce relief, d'une exécu-

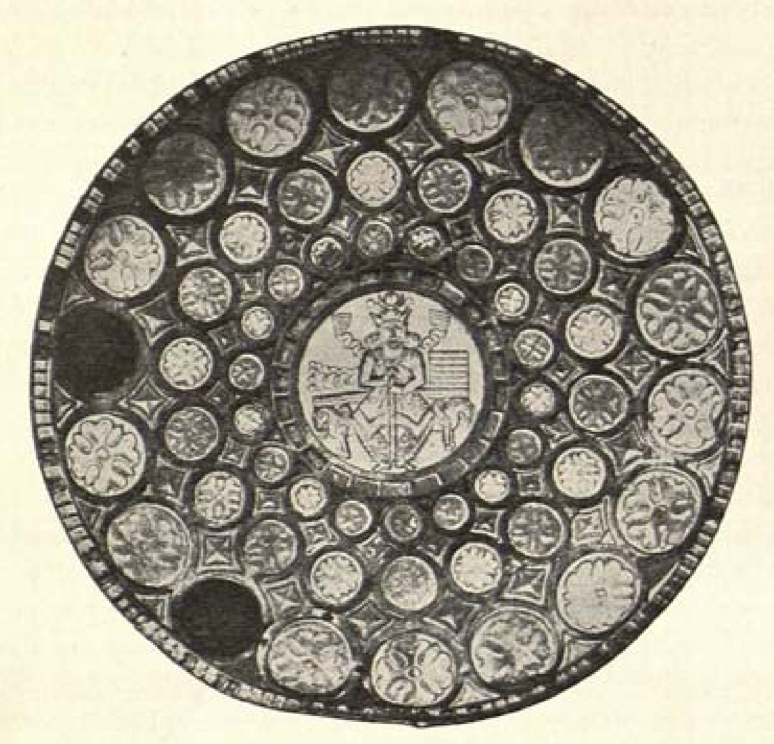


Fig. 40. Khusrō I figuré dans un camée.
(Sarre, Die Kunst des alten Persien).

tion assez grossière, renferme deux rangs de figures. Dans le rang supérieur, le roi est assis au milieu, dans une attitude qui rappelle celle de Khusrō I dans la coupe avec cette différence que la main gauche seule repose sur le glaive, tandis que la droite est appuyée sur un bâton ou une lance. A gauche (pour l'observateur) les grands du royaume se tiennent dans la position traditionnelle, la main droite levée à la hauteur du visage. A droite on amène les prisonniers devant le roi. Dans le rang inférieur on voit à gauche

[1] Dieulafoy, t. V, pl. 22; Babelon, Cat. des camées de la Bibliothèque Nationale, no. 379; Sarre, Die Kunst des alten Persien, pl. 144.

[2] Flandin et Coste, pl. 50; Andreas & Stolze, Persepolis, pl. 138.

des guerriers iraniens avec un cheval de bataille, à droite un homme qui tient dans la main une tête tranchée, puis encore des prisonniers, un personnage monté sur un éléphant et plusieurs hommes qui portent des vases et d'autres effets butinés[1].

Dans ses monnaies, Khusrō se présente avec la moustache et la barbe pointue selon la coutume ordinaire, portant le collier



Fig. 41. Monnaie de Khusrō I.
(Musée National de Copenhague).

de perles et la couronne ailée surmontée d'un globe reposant dans un croissant (Fig. 41).

Celui qui était admis dans la présence du roi devait se prosterner selon la coutume ancienne. Ṭabarī raconte, comment le grand dignitaire Yuvānōē, porteur d'un message au roi Vahrām V, fut tellement confus en regardant la splendeur et la magnificence du roi qu'il oublia de se prosterner; le roi, comprenant la cause de sa confusion, lui pardonna gracieusement[2]. Le pushtīghbān-sālār ou quelque autre haut officier qui garde l'entrée, annonce au roi qu'un tel désire lui parler. Le roi ayant donné la permission, l'homme entre en tirant de sa manche un mouchoir de linge blanc et net qu'il attache devant sa bouche; c'est le *padhām* (avest. *paitidāna*), dont on se sert pour empêcher que la respiration humaine ne souille les choses sacrées, les éléments etc.,

[1] M. Sarre, qui voit dans la ressemblance entre la figure du roi sur le relief et le portrait de la coupe la preuve que le roi est le même dans les deux représentations, a voulu identifier (Iran. Felsreliefs, p. 213 sq.) ce roi avec Khusrō II; mais M. Herzfeld (Der Thron des Khosrô, Jahrb. der preuss. Kunstsammlungen, t. 41, p. 14) attribue la coupe à Khusrō I. La couronne qu'y porte le roi est sans doute celle de Khusrō I. Sur le relief la forme de la couronne ne se distingue pas nettement.

[2] Ṭabarī, p. 859, Nœldeke p. 92—93.

dans ce cas la majesté royale. Cette précaution prise, l'individu s'approche, se jette à terre devant le souverain et reste dans cette position, jusqu'à ce que le roi lui ordonne de se lever, après quoi il le « salue respectueusement des mains »[1]. Invité par le roi à prendre la parole, le visiteur commence par quelque phrase conventionnelle qui exprime un vœu pour le bonheur du monarque: « Que vous soyez immortel! » (*anōshagh bavēdh*), était la formule la plus ordinaire. Ou bien « Que vous parveniez à la satisfaction de votre désir! »[2] etc.

On traitait les rois sassanides de *shmākh baghān,* « Vous autres êtres divins » ou « Votre Divinité »[3]. Le roi était *mardān pahlom,* « le premier des hommes »[4]. On ne s'adressait pas à lui en l'appelant de son nom. D'après une notice du Kitābu't-tādj de Djāḥiẓ[5], c'était une règle que les sujets ne nommaient pas le roi par son nom ou surnom, ni dans les poésies qu'on leur adressait, ni dans les mentions officielles et les glorifications. Il était défendu encore de prononcer des bénédictions quand le roi éternuait et de dire « amen » lorsqu'il priait: « le roi pieux avait la prérogative et le devoir de prier pour les sujets pieux, mais les sujets pieux ne devaient point prier pour le roi pieux, car la prière du roi pieux est la plus proche de Dieu »[6]. La distance entre le roi et les sujets était marquée, en outre, de diverses manières. Le jour où le roi se faisait ventouser ou saigner ou prenait une médecine, la nouvelle en était communiquée au public par un héraut, et alors il était défendu aux hommes de cour et aux habitants de la capitale

[1] Probablement dans la façon que nous montrent les reliefs: en tendant en avant l'index de la main droite. Le cérémoniel indiqué est décrit chez Ṭabarī (p. 1048, Nœldeke p. 366 sqq.) à une occasion particulière, à savoir lorsque l'envoyé du roi Shērōē se présente au roi détroné Khusrō II pour lui apporter un message de son nouveau maître. Khusrō étant prisonnier, un chef de garde a pris la fonction du préposé au rideau, mais à cela près, Khusrō est traité, évidemment, avec tout le cérémoniel dû à un souverain régnant. Voir Nœldeke, l. c. note 3.

[2] Kārnāmagh, 9.16 et 10.7.

[3] Comp. Herzfeld, Paikuli, Gloss., no. 88.

[4] J. C. Tavadia, Eine Tischrede aus der Zeit der Sasaniden, p. 6 et 8.

[5] Éd. du Caire, p. 83.

[6] Ibid., p. 90.

de faire la même chose; on croyait que cela diminuerait l'effet que devait produire ces traitements sur la santé du roi[1].

Sur l'étiquette sévère et minutieuse qui régnait à la cour nous avons des renseignements assez circonstanciés, tirés probablement du Gāhnāmagh ou de l'Āyēnnāmagh, dans le Kitābu't-tādj de Djāḥiẓ[2]. L'auteur décrit les trois classes des hommes de cour instituées, selon la tradition, par Ardashēr I. La première classe embrassait les chevaliers[3] et les fils de roi; ils se tenaient à dix coudées du rideau qui séparait le roi de ses sujets. A dix coudées de distance de la première classe se tenaient les intimes, les commensaux du roi et les récitateurs savants et estimés, lesquels formaient la deuxième classe. La troisième, renfermant les bouffons et les jongleurs (on dirait plutôt les « maîtres de plaisir »), se tenait à dix coudées de distance de la deuxième. Même dans cette dernière classe on n'admettait ni des gens de basse origine, des fils d'un tisserand, d'un chirurgien qui appliquait des ventouses etc., quelque habile qu'il fût, ni des personnes estropiées ou déformées ou qui souffraient de quelque maladie[4].

Ardashēr, dit Djāḥiẓ[5], plaçait vis-à-vis des membres de la première classe, et dans le même rang que ceux-ci, les experts en musique et en chant; avec les hommes de la deuxième classe il

[1] Éd. du Caire, p. 89—90. L'auteur ajoute que Khusrō I se faisait ventouser, ordinairement, le samedi, et que, samedi matin, le héraut prévenait les sujets de ne pas se faire ventouser pendant la journée. La notice est curieuse, parce qu'il montre, que l'on avait la notion de la semaine (Comp. p. 164, note 1).

[2] Le « Kitabu'l-aġānī » cité p. 22, l. 13 de l'édition du Caire doit être corrigé, je pense, en « Kitābu'l-āyīn » = Ayēnnāmagh.

[3] L'auteur parle (p. 25) des « chevaliers de race royale ». Comp. cidessus, p. 363.

[4] Mas'ūdī (Murūdj, II, p. 153) rapporte la même tradition avec cette variation, évidemment fausse, qu'il comprend les intimes et les récitateurs dans la première classe et compte dans la deuxième les marzbāns, les rois tributaires vivant à la cour du roi, et les spāhbadhs. Ṯa'ālibī raconte que le roi Valāsh prit à son service de tels « bouffons » pour « l'aider, par leurs plaisanteries, dans l'expédition des affaires » et pour le mettre de bonne humeur; mais il ne leur permit pas de l'approcher dans trois endroits: les lieux de culte, les audiences publiques et les champs de bataille.

[5] P. 25—28.

plaçait les musiciens de second ordre, et avec ceux de la troisième classe les joueurs du luth et des autres instruments à corde. Les musiciens d'un certain rang n'accompagnaient que les chanteurs du même rang, et si, ce qui arrivait rarement, le roi, dans un état d'ivresse, ordonnait à un musicien d'accompagner un chanteur d'un rang inférieur, le musicien refusait et motivait son refus. Dans ce cas, il arrivait, que les domestiques frappaient le musicien avec leurs éventails et leurs attrape-mouches, mais celui-ci se consolait en disant: « Si je reçois ces coups selon la volonté du roi, il sera satisfait, s'étant dégrisé, de ce que j'ai défendu les droits de mon rang ». En effet, deux pages, qui étaient présents au cercle du roi, avaient le devoir de noter mot par mot tout ce que disait le roi du moment où il était devenu ivre, un des deux dictant, et l'autre écrivant sous sa dictée. Puis, le matin, ce dernier, devant le roi, faisait la lecture des ordres qu'il avait donnés pendant son ivresse, et alors le roi faisait appeler le musicien et lui donnait une robe d'honneur en le louant, parce qu'il avait refusé d'obéir à un ordre injuste, et le roi se dictait à lui-même la pénitence de ne manger, pendant cette journée, que du pain d'orge et du fromage. Djāḥiẓ ajoute, que Vahrām V (Gōr) fit des innovations peu heureuses dans l'arrangement d'Ardashēr. Il confirma, il est vrai, les rangs des nobles et des fils des rois et des serviteurs des temples du feu; « mais il rendait égales les deux classes des commensaux et des chanteurs et éleva dans la première classe les bouffons, bien qu'ils appartiennent à la classe la plus basse, et dégrada dans la deuxième classe ceux qui avaient agi contre sa volonté, et gâta [ainsi] l'arrangement d'Ardashēr, surtout en ce qui concerne les chanteurs et les musiciens »[1]. Ce nouvel état de choses continua jusqu'au temps de Khusrō I, qui restitua l'ordre des classes tel qu'il avait été avant Vahrām V.

Dans les réunions qui avaient lieu au palais royal, le roi, comme il a été dit plus haut, était séparé des assistants par un

[1] Les indications de Djāḥiẓ sont peu claires. Selon Mas'ūdī (Murūdj, II, p. 153), qui suit, ici encore, la même source que Djāḥiẓ, Vahrām modifia les catégories des musiciens; il éleva ceux de la classe moyenne à la classe supérieure, et ceux de la classe inférieure à la classe moyenne ». Les sept « corps d'État » (voir ci-dessus, p. 366) et les trois classes des hommes de cour sont deux institutions différentes. Mas'ūdī les décrit séparément.

rideau. Entre la place du roi et le rideau il y avait une distance de dix coudées, et entre le rideau et les places des membres de la première classe il y avait encore dix coudées, de sorte que le premier rang des sujets se trouvait à une distance de vingt coudées du roi. Djāḥiẓ[1] et Mas'ūdī[2] nous décrivent avec une concordance en partie textuelle la coutume qui régnait à ces occasions: La garde du rideau était confiée toujours à un fils de chevalier[3], qui avait le titre de *khuram-bāsh* (« Sois gai »). Lorsque le roi recevait ses intimes et ses hommes de cour, le khuram-bāsh ordonnait à quelqu'un de monter au faîte du palais, d'élever la voix de façon à être entendu de toute l'assistance, et de crier: « Ô langue, veille sur ta tête, car tu es aujourd'hui en présence du roi des rois! » Alors personne n'osait rompre le silence ni faire le moindre geste, jusqu'au moment où le rideau était tiré, et le khuram-bāsh ordonnait à un d'eux de chanter tel morceau, et à l'autre de jouer d'après tel mode de musique[4].

Une autre coutume qui se rattachait à ces audiences est mentionnée chez Djāḥiẓ[5] comme étant instituée par un certain Ardavān le Rouge[6]. Celui des assistants qui avait une prière à adresser au roi, devait l'écrire sur un morceau de papier et la faire délivrer au roi avant le dessert[7], afin que celui-ci la lise et la comprenne avant d'être ivre; et il était défendu sous peine de mort de demander quelque chose au roi à un autre temps. Cet arrangement fut également changé par Vahrām V, qui ordonna de tendre les pétitions au khuram-bāsh au moment où le roi était ivre; alors le khuram-bāsh les remettait au roi, qui les jetait en tas sans les regarder, en ordonnant d'agréer toutes les demandes. Mais cette prodigalité sans mesure fut abandonnée après le temps de Vahrām, et on n'agréait plus les demandes trop immodérées.

Lorsque le roi allait faire un voyage, les chevaliers et les grands dignitaires, parmi lesquels le roi choisissait ordinairement ses com-

[1] P. 28—29.
[2] Murūdj, II, p. 158 sq.
[3] Comp. ci-dessus, p. 363 et 397.
[4] Nous traiterons de la musique dans le chapitre suivant.
[5] P. 29—30.
[6] Un des rois arsacides du nom d'Ardavān (?).
[7] La leçon *tanaqqul* est à préférer de celui de *shuġl*.

pagnons de voyage, faisaient examiner leurs chevaux par les entraîneurs, car le cheval de celui qui accompagnait le roi devait être en bon état, ni paresseux, ni trop fougueux, et ne devait ni chopper, ni s'emporter, ni chercher à se tenir à côté de la monture du roi. Il ne devait non plus ni fienter ni uriner pendant le voyage, et c'est pour cela que le cavalier était tenu de ne pas le faire repaître la nuit précédente[1]. Accompagner le roi en voyage était donc un devoir très incommode et un honneur fort peu goûté des grands; aussi les rois d'Iran évitaient-ils de se faire accompagner pendant longtemps par la même personne[2].

Pendant l'absence du roi, des gardiens spéciaux veillaient sur la conduite des hommes de cour, car ceux-ci devaient observer les mêmes convenances quant à la façon de parler, aux mouvements compassés et même à la manière de respirer, que si le roi était présent. Celui qui se comportait ainsi était qualifié d' « homme à un seul visage », mais celui qui se conduisait autrement dans l'absence du roi que dans sa présence était un « homme à deux visages », et le roi le considérait comme un hypocrite[3].

Des précautions spéciales étaient prises pour garantir le roi contre des attentats. Personne ne savait où le roi passait la nuit. On raconte que pour Ardashēr I, Khusrō I et Khusrō II et plusieurs autres rois sassanides quarante lits étaient préparés à des endroits divers, et parfois le roi ne dormait dans aucun d'eux, mais dans quelque chambre modeste, son bras étant son oreiller[4].

Personne n'avait le droit d'entrer dans la chambre privée du roi; son propre fils même ne devait y entrer sans permission. Djāḥiẓ cite à ce sujet une anecdote curieuse[5]. Yazdgard I, ayant trouvé un jour son fils Vahrām[6], âgé alors de treize ans[7], dans

[1] Djāḥiẓ, p. 77 sq.; anecdote sur le mōbadh dont le cheval fienta en présence du roi Kavādh I.

[2] Ibid., p. 80.

[3] Ibid., p. 70.

[4] Ibid., p. 124.

[5] P. 125.

[6] Le futur roi Vahrām V.

[7] D'après Ṭabarī (p. 857, Nœldeke p. 90), Vahrām, étant nourri à la cour du roi arabe Mundīr depuis le plus tendre âge, retourna plus tard à la cour de son père et y resta quelque temps.

un endroit où il n'avait pas le droit d'aller, lui demanda si le gardien de la porte l'avait vu entrer. Vahrām ayant répondu affirmativement, le roi dit: « Va lui donner trente coups de fouet, chasse-le et charge Āzādhmard de la garde du rideau ». Cela fut fait. Quelques temps après, Vahrām revint et voulut entrer, mais Āzādhmard lui asséna un grand coup de poing dans la poitrine en disant: « Si je te trouve encore une fois à cet endroit, je te donnerai soixante coups de fouet, trente pour le tort que tu as fait au gardien d hier et trente autres afin que tu ne t'avises pas de faire le même tort à moi ». Cette réponse ayant été rapporté au roi, celui-ci fit appeler Āzādhmard et lui donna une robe d'honneur et des cadeaux.

Le roi devait se montrer libéral envers ses sujets et surtout envers les personnes qui formaient son entourage. La munificence du roi ajoutait à l'éclat de la royauté et lui assurait un bon renom dans la postérité. Niẓāmu'l-mulk raconte, que c'était la coutume que, toutes les fois que le roi exprimait, par le mot *zih,* son contentement d'une action faite ou d'un propos tenu en sa présence, le trésorier avait à verser à l'individu en question la somme de mille drachmes[1]. Dans le Kārnāmagh[2], le grand mōbadh, qui porte une bonne nouvelle au roi est récompensé en ayant la bouche remplie de rubis, de pièces d'or, de perles royales et de joyaux, façon singulière de payer des services rendus au souverain dont on connaît des exemples des temps islamiques[3].

Les hommes de cour étaient salariés et entretenus par le roi

[1] Siāsetnāmeh, éd. Schefer, p. 118, trad. p. 173—74. Les anecdotes citées pour illustrer cet usage étant tirées exclusivement de l'histoire sassanide, il est évident que le « tukhme-ye-Sāmāniyān » de la ligne 13 du texte persan est une faute, et qu'il faut lire « tukhme-ye-Sāsāniyān ». Pour l'exclamation *zih!* (probablement = *zī* (< *zīv*), « que tu vives! » en prononciation rapide), comp. Ya'qūbī, Hist. anteisl. éd. Houtsma, p. 192, l. 12. Le mot *zih* existe encore en néo-persan; il a entre autres les significations de « bonus, pulcher » et de « remuneratio beneficiorum » (Vullers, Lex., II, p. 160).

[2] 10. 14.

[3] Voir p. ex. l'anecdote racontée dans les Tchahār maqāleh de Niẓāmī-e-'Arūḍī (éd. Mīrzā Muḥammad Qazvīnī, p. 35, trad. de Browne, p. 38), où le sultan Maḥmūd le Ghaznavide ordonne de remplir trois fois (la traduction porte, par une faute d'impression, « twice » pour « thrice ») la bouche du poète 'Unsurī en récompense d'une improvisation heureuse.

d'après un calcul estimatif sur les dépenses nécessaires de chacun. Si un homme de cour possédait une terre, les revenus de celle-ci étaient considérés comme argent pour la subsistance, mais il recevait en outre, d'après l'estimation faite par le roi, p. ex. dix mille drachmes par mois pour les nécessités de son rang, frais de représentation etc., de sorte qu'il n'eût jamais à demander de l'argent au roi[1].

Lorsque le roi[2] faisait visite à un de ses ministres ou autres grands dignitaires, les Iraniens[3] dataient leurs lettres du jour de cet événement. La terre de celui chez qui le roi descendait était exempt d'impôt pour un certain temps, et à ses chevaux et autres montures on apposait une marque distinctive. Un haut fonctionnaire de police venait chaque jour avec trois cents cavaliers et cent hommes à pied faire la garde devant sa porte jusqu'au coucher du soleil, et si le maître de la maison sortait, il était précédé par les hommes à pied et suivi par les cavaliers. Il devait faire des présents au visiteur royal, et le roi emportait, au départ, un cheval rapide tout équipé et avec une selle dorée que son hôte avait mis à sa disposition pendant le séjour. L'honneur que le roi avait rendu à celui-ci lui valait des privilèges permanents: aucun de ses proches parents ne pouvait être emprisonné en cas de délit, ni aucun de ses domestiques être condamné sans son consentement. Les dons qu'il remettait au roi à l'occasion des fêtes de Nowrōz et de Mihrgān étaient présentés avant ceux de tous les autres. Il entrait le premier dans les audiences et avait sa place à la droite du roi dans les assemblées et en l'accompagnant à cheval.

Au deux grandes fêtes de l'année, au Nowrōz et au Mihrgān[4], les grands présentaient des dons au roi. Chacun donnait ce qu'il aimait le plus lui-même, que ce soit de l'ambre, du musc, des vêtements ou autres choses. Les hommes de guerre, les chevaliers, donnaient généralement des chevaux, des armes etc. Les riches fai-

[1] Djāḥiẓ, Tādj, p. 145.
[2] Djāḥiẓ, Tādj, p. 158 sq.: Ardashēr (I) et Khusrō Anōsharvān.
[3] A savoir ceux qui avaient été honorés de la visite du roi.
[4] Voir p. 166 et p. 168.

saient des présents d'or ou d'argent, et les gouverneurs présentaient (avec les impôts perçus) une partie de l'excédent des revenus de leurs provinces. Les poètes présentaient des vers faits pour l'occasion, les prédicateurs des sermons, les commensaux du roi donnaient p. ex. des herbes vertes, les primeurs de l'année, comme un don symbolique. Si une des femmes du roi présentait à son mari une belle esclave joliment parée, elle pouvait prétendre à être préférée à toutes les autres femmes du harem royal. Le roi, d'autre part, devait rémunérer les présents de Nowrōz et de Mihrgān par des cadeaux d'une grande valeur. Chaque don reçu par le roi était noté avec le nom du donneur dans le livre de compte de la cour, et si le donneur avait besoin d'un secours d'argent dans quelque cas de dépense extraordinaire, on constatait, d'après le livre de compte, la valeur de ses dons en argent comptant et lui rendait le double. Mais s'il s'agissait d'un don symbolique sans valeur en argent, on s'y prenait d'une autre façon: celui, par exemple, qui avait donné une orange, recevait de retour l'écorce d'une orange remplie de pièces d'or. En tout cas, le donneur avait non seulement le droit, mais aussi le devoir de s'adresser au bureau des comptes en cas de besoin pour demander assistance; ne pas le faire, c'était discréditer le roi, et l'individu en question courait le risque d'être privé, pour six mois, de sa pension, qui, alors, était donnée, peut-être, à un de ses ennemis. Quelques rois, comme Ardashēr I, Vahrām V et Khusrō I, distribuaient au Nowrōz et au Mihrgān des trésors à leurs sujets, selon le rang de chacun: au Nowrōz, fête du printemps, le roi distribuait aux hommes de cour ses habits d'hiver, dont il n'avait plus besoin, et au Mihrgān, l'hiver étant proche, ses habits d'été[1].

La coutume royale de distinguer un homme en lui donnant une robe d'honneur, est très ancienne; plus tard, elle fut adoptée par les califes et entra par là dans la vie de cour de tout l'orient islamique. Un passage d'Ibn Khaldūn nous apprend que dans l'étoffe des robes d'honneur étaient généralement tissés des portraits de rois ou des dessins composés des signes qui symbolisent

[1] Djāḥiẓ, Tādj, p. 146—50. Sur l'audience publique à l'occasion du Nowrōz et du Mihrgān, voir ci-dessus, p. 296 sqq.

la dignité royale[1]. Le général arménien Manuel reçoit de Shāhpuhr II comme une distinction particulière un vêtement royal, une fourrure d'hermine et, pour coiffure, un ornement flottant en or et en argent pour attacher à l'aigle du casque, un bandeau pour ceindre son front, des ornements de poitrine tels qu'en portent les rois, une tente de pourpre avec un aigle, de grandes tapisseries bleu céleste pour tendre l'entrée de sa tente et des vases d'or pour sa table[2]. Un bandeau (c.-à-d. un diadème) tissé d'or et enrichi de perles était, selon Procope[3], la plus grande marque d'honneur après la dignité royale. Cet auteur ajoute que personne n'a le droit de porter un anneau d'or, une ceinture, une boucle etc., outre celui que le roi en a honoré. Si, enfin, un homme avait rendu à l'État ou au roi un service qui méritait d'être immortalisé, son nom était mentionné dans les inscriptions des monuments royaux[4].

Un autre signe de distinction était le titre ou nom d'honneur. La coutume de récompenser des services insignes par un titre d'honneur a existé déjà dans le temps des Achéménides: Hérodote raconte[5], que les personnes qui ont bien mérité du royaume ou du roi recevaient, avec des bien-fonds étendus, le titre de « bienfaiteur » (*ὀροσάγγης*[6]). Sous les Sassanides nous constatons une grande variété de titres d'honneur. Nous trouvons des titres comme *Mahisht* (« le plus grand », à savoir: des serviteurs du roi)[7], *Vahrīz*[8] et *Hazāraft* (*Hazārabhd*, « mille

[1] Not. et Extr., XVII, p. 57—58, XX, p. 66—67.

[2] Faustus de Byz., Langlois, I, p. 301.

[3] BP, I. 17.

[4] Procope, Bell. Goth., IV. 6.

[5] VIII. 85.

[6] On y a voulu reconnaitre une forme perse **huvarzaka*. M. Schaeder (Gnomon, IX, p. 347, note 3) propose une autre étymologie: *varu-ϑa^{n}ha, « très fameux », (« weitgepriesen »).

[7] Titre que Yazdgard I donne à Mundir, roi des Arabes (Ṭabarī, p. 855, Nœldeke p. 86—87; comp. Herzfeld, Paikuli, Gloss. no. 645). La Nihāyat (p. 222) y substitue celui de *Mastarā Mastarān (Mastarē Mastarān)*, « le plus grand parmi les plus grands ».

[8] Tel était le titre du général qui conquit le Yémen au nom de Khusrō I (Ṭabarī, p. 948, Nœldeke p. 223—24; comp. Marquart, Ērānšahr, p. 126).

merveilles » ?)[1]. Mihr-Narsē avait le titre d'*Hazārbandhagh* (« aux mille esclaves »)[2]. Des généraux étaient honorés parfois du titre d'*Hazārmard*[3]. Une sorte particulière de noms d'honneur étaient ceux composés du nom du roi, dans le service duquel la personne en question s'était distinguée. Très communes étaient les compositions avec *tahm* (c.-à-d. « fort »): *Tahm-Yazdgard, Tahm-Shāhpuhr, Tahm-Khusrō*[4], *Tahm-Hormizd*[5]. D'autres titres analogues sont: *Khusrō-Shnūm* (« Joie de Khusrō »)[6], *Zāyēdhān-Khusrō* (« Éternel-Khusrō »)[7], *Gumand-Shāhpuhr*[8], *Tan-Shāhpuhr* (« Corps de Shāhpuhr »)[9], *Rām-avzūdh-Yazdgard* (« celui qui fait augmenter la joie de Yazdgard »)[10], *Nokhv-Hormizd*[11], *Hormizd-Varāz, Varāz-Pērōz, Shāhpuhr-Varāz,* ou *Varāz-Shāhpuhr*[12] etc. Quant au mot *kartēr* (*kardēr*), dont la

[1] Ἀζαρέφθης en arménien Hazarawukht, titre porté par Zarmihr et le spāhbadh Vistahm (Nœldeke, Ṭabarī, p. 76, note 2; Hübschmann, Armen. Gramm., I, p. 174).

[2] Ṭabarī, p. 849, Nœldeke p. 76.

[3] C.-à-d. « mille hommes », « doué de la force de mille hommes »; ainsi était surnommé Vahrīz, le conquérant du Yémen; le même titre fut donné, par Khusrō II, à un général grec que l'empereur Maurice avait envoyé à son secours (Nœldeke, Ṭabarī, p. 284, note 2).

[4] Voir Nœldeke, Ṭabarī, p. 443.

[5] Un marzbān de Ganzak en Azerbéïdjan.

[6] Nom d'honneur de l'Arménien Smbat Bagratuni (Patkanian, JA, 1866, I, p. 195; Hübschmann, Armen. Gramm., I, p. 214). A la bataille de Qādisiya se trouvait un officier iranien au nom honorifique de *Khusrō-Shnum* (Ṭabarī, p. 2346).

[7] Nom d'honneur de l'Arménien Varaztirots (Patkanian, JA, 1866, I, p. 196; Hübschmann, Armen. Gramm., I, p. 68.

[8] Faustus de Byzance, Langlois, I, p. 263; *vimand* > *gumand*, « frontière ».

[9] Élisée, Langlois, II, p. 190. Lazare de Pharp donne le même titre dans une forme plus ample: *Vēh-Tan-Shāhpuhr* (« Bon Corps de Shāhpuhr »).

[10] Nom d'honneur donné au roi arabe Mundir. La Nihāyat (p. 222) y substitue *Avzūdh-khurrahē*, ce qui est, probablement, une altération d'un *Avzūdh-khuramē-[Yazdgard]*, synonyme de *Rām-avzūdh-Yazdgard*.

[11] *Nokhv*, dont le superlatif est *nokhvist* (« le premier »), comp. *Nokhvēr, nakhvēr* etc. (p. 19, n. 4). Voir Herzfeld, Paikuli, Gloss. no. 668.

[12] *Varāz*, « sanglier »; Herzfeld, Paikuli, Gloss., no. 48. *Shāhpuhr-Varāz*, marzbān d'Azerbéïdjan sous le roi Narsē (Faustus de Byzance, Langlois I, p. 229) a reçu, probablement, ce nom honorifique dans sa jeunesse, sous Shāhpuhr I.

prononciation correcte et la signification sont également incertaines, je n'ose pas décider, s'il est un titre d'honneur, comme le veut M. Herzfeld[1], ou la désignation du porteur d'un haut office. Un titre honorifique particulier aux ecclésiastiques était *Hamaghdēn* (« celui qui connaît toute la religion »)[2]. Si, comme le veut M. Stein[3], le titre de *dar-andarzbadh* (« conseiller » ou « organisateur de la cour ») du temps de Yazdgard II désigne réellement le vuzurg-framādhār, nous aurions là un titre honorifique qui ressemble singulièrement à un « Mushīru'd-dauleh » ou « Niẓāmu'd-dauleh » des temps modernes[4].

Les titres, les dons d'honneur et les charges de cour ou d'État étaient les moyens les plus employés pour récompenser le mérite, et ils servaient aussi d'appât, s'il s'agissait par exemple de faire retourner au zoroastrisme des Iraniens qui s'étaient convertis au christianisme[5]. Quand le roi donnait à quelqu'un la tiare, cela impliquait le droit d'occuper une place à la table royale et de prendre part au conseil du roi[6]. Kavādh I ôta à Mihrān le diadème fait d'or et de perles qui lui avait été donné comme un signe d'honneur particulier[7]. Hormizd IV fit don au roi arabe Nu'mān III d'un diadème, qui valait 60.000 drachmes[8]. C'était probablement, dit M. Rothstein[9], plus qu'un don ordinaire, quelque chose comme une décoration dans les temps modernes.

L'auteur du Fārsnāmeh nous donne[10] l'information suivante, qui remonte probablement à l'Ayēnnāmagh : « Parmi les coutumes (*āyēn*) de la cour d'Anōsharvān était celle-ci, à savoir qu'il fallait

[1] Paikuli, Gloss., no. 558.
[2] Ci-dessus, p. 117.
[3] Voir l'excursus II.
[4] Sous le règne actuel les titres honorifiques ont été abolis.
[5] Hoffmann, p. 54.
[6] Ammien Marcellin, XVIII.5.6. Ici, c'est un étranger, un citoyen romain, qui reçoit la tiare en récompense d'une trahison commise contre les Romains. Les étrangers pouvaient donc être admis, déjà au temps de Shāhpuhr II, dans les hautes classes.
[7] Procope, BP, I. 17. 26—28.
[8] Ṭabarī, p. 1018, Nœldeke, p. 316.
[9] P. 128.
[10] P. 97.

placer à la droite de son trône un siège d'or et [deux] autres sièges d'or au côté gauche et derrière [le trône, respectivement]. De ces trois sièges un était réservé au roi de Chine, l'autre au roi de Byzance et le troisième au roi des Khazares (var. Hephtalites), de sorte que, s'ils venaient à sa cour, ils s'asseyassent sur ces sièges. Ces trois sièges y étaient placés tous les ans, et on ne les éloignait pas, et personne d'autre que ces trois personnes n'osait s'y asseoir. Mais devant le trône il y avait un siège d'or sur lequel s'asseyait le vuzurg-framādhār[1], et plus bas était le siège du mōbadhān mōbadh, et plus bas encore il y avait des sièges réservés aux marzbāns et aux grands, et la place de chacun était fixée, de sorte que personne ne pût disputer la place à un autre. Quand Khusrō était on colère contre quelqu'un, on éloignait son siège de la salle d'audience ».

Lorsque, dans un temps de guerre, le pays était en détresse, les grands banquets royaux étaient supprimés, et le roi ne recevait à sa table que le grand mōbadh, l'[Ērān-] dibhērbadh et le chef des chevaliers. Il n'y avait alors sur la table que du pain, du sel, du vinaigre et des légumes. Puis on apportait du bazmāvard[2]. Le roi en ayant pris un peu, la table était ôtée, et le roi se remettait au travail. Mais quand la guerre était heureusement terminée, la coutume des banquets était reprise, la cour se réunit de nouveau, le grand mōbadh faisait un discours, les ministres prenaient la parole après lui, puis les grands dignitaires mangeaient dans la partie haute de la salle en présence du roi, tandis que des tables étaient dressées pour les gens du peuple dans la partie basse, où le chef de la police présidait[3]. En se mettant à table, on marmottait [des prières]. Il n'était pas permis de parler à table, et s'il fallait commander ou demander quelque chose, on indiquait sa volonté par des signes[4]. Le repas fini, on faisait venir des chanteurs et des bouffons[3].

[1] Le texte porte : Buzurdjmihr ; mais je pense que c'est une leçon erronée, voir l'excursus II, vers la fin.

[2] Espèce d'omelette à la viande et aux fines herbes, enroulée dans du pain (Burhān-e-qāti').

[3] Djāḥiẓ, Tādj, p. 173 sqq.

[4] Ibid., p. 18.

Si quelqu'un apprenait que le roi était en colère contre lui, il ne devait ni chercher un asile dans quelque sanctuaire[1], ni fuir, mais il avait à s'asseoir sur un trépied en fer qui était devant le palais et y rester, jusqu'à ce que le roi lui eût fait annoncer sa sentence, et pendant ce temps personne n'osait le protéger[2]. Les exécutions avaient lieu dans une place ouverte au milieu du château. Là on tranchait la tête, les mains ou les pieds des coupables ou de ceux qui s'étaient attiré la colère du roi[3].

Il était au-dessous du grand roi de faire cas de délits sans importance. Djāḥiẓ[4] donne à ce sujet deux exemples qui restent caractéristiques, qu'ils soient authentiques ou non. Vahrām Gōr, étant allé à la chasse, ordonna à un berger de garder son cheval, pendant qu'il urinait. Le berger, ayant vu que les rênes étaient ferrées d'or, se mit à en couper le bout, et le roi, qui avait vu ce qu'il faisait, prit patience, jusqu'à ce qu'il en eût pris tant qu'il voulait, puis, clignotant comme s'il eût eu les yeux pleins de poussière et ne pût voir le dégât, il dit adieu au berger. A son retour, il dit à son écuyer qu'il avait donné le bout de la bride à un mendiant. Une autre fois, c'est Khusrō Anōsharvān qui fait preuve d'indulgence. A un banquet à l'occasion du Nowrōz ou du Mihrgān, un des convives escamota une coupe d'or. Khusrō vit ce qui se passait, mais détourna discrètement la tête. L'échanson, s'étant aperçu de l'absence d'une coupe, dit à haute voix que personne ne devait quitter la salle sans être fouillé, mais le roi donna contre-ordre en disant: « La coupe a été prise par une personne qui ne la rendra pas, et le vol a été vu par celui qui sait se taire ».

Un passage dans les actes des martyrs nous apprend, comment les fils de la noblesse entraient au service de cour. Le jeune homme noble Mihrān-Gushnasp s'attire l'attention du roi Hormizd IV par ses connaissances dans la littérature perse et dans la théorie

[1] Dans les temps islamiques, un homme poursuivi par les autorités est en sûreté, s'il a pris asile (*bast*) dans une mosquée; il semble que, dans les temps anciens, les temples du feu aient servi d'asile.

[2] Procope, BP, I. 23.28.

[3] Ṭabarī, p. 1059, Nœldeke p. 380.

[4] Tādj, p. 100 sqq.

et la pratique de la religion zoroastrienne. Ayant essayé son habileté à citer par cœur les livres saints, le roi lui donna une somme d'argent en disant que certainement il ferait fortune un jour. Comme la famille du garçon appartenait à la haute noblesse[1], et que lui-même avait une belle taille et un esprit éveillé, on le fit page au service de la table du roi et on l'honora du rang nommé *farrukhshādh* (?) ou *padhashkhvar* (« gustateur »)[2].

A la cour du roi il se trouvait toujours des envoyés des peuples étrangers et éloignés[3]. Les ambassadeurs étrangers étaient traités avec beaucoup de courtoisie. Quant un ambassadeur arrivait, le gardien des frontières faisait aussitôt son rapport, et les gouverneurs des provinces que l'ambassadeur devait parcourir, prenaient soin de ce que des logis conformes au rang de l'ambassadeur fussent prêts à son usage partout. Quand le gouverneur avait appris le but de sa mission[4], il en faisait part au roi, après quoi celui-ci envoyait un cortège pour l'accueillir et l'accompagner à la résidence royale. Ici le roi le recevait en audience solennelle, assis sur son trône, entouré des grands dignitaires du royaume, et le questionnait sur son nom et son voyage, puis sur sa commission, sur l'état de son pays, sur son maître royal et l'armée de celui-ci. Ensuite le roi l'amenait à son palais avec toute la pompe due à un ambassadeur, le faisait régaler à sa table, l'emmenait à la

[1] Le père était ostāndār à Nisibe.

[2] Hoffmann, p. 94—95.

[3] Ṭabarī, p. 899, Nœldeke p. 167.

[4] Ainsi l'ambassadeur doit dire sa commission avant d'être mis en présence du roi, afin qu'on puisse se préparer à la réponse. La garde d'honneur, dont on le fait escorter, doit prendre soin de ce qu'il n'épie pas trop l'état du pays ; quand des ambassadeurs sont envoyés de l'Iran aux cours étangères, ils ont en outre la tâche de se faire renseigner autant que possible sur l'état des routes et des défilés, où il y a des courants d'eau et des puits, où l'on peut trouver du fourrage, et qui dirige les affaires du royaume étranger, puis sur le caractère du prince et son entourage, ses forces militaires etc. Voilà l'exposition qu'en donne Niẓamu'l-mulk (Siāsetnāmeh, éd. Schefer p. 87—88, trad. p. 129) en décrivant une coutume certainement très ancienne ; sa description de la manière dont on accueillait en son temps les ambassadeurs étrangers est entièrement conforme aux données de Firdausī résumées ci-dessus.

chasse et le renvoyait enfin avec le cérémoniel que demandait le rang d'un ambassadeur, en lui donnant une robe d'honneur[1].

D'ailleurs, l'accès à la cour n'était pas libre aux étrangers. Ils ne pouvaient même pas se rendre directement à la capitale par la route la plus commode, mais devaient s'arrêter à une des cinq villes suivantes: à Hīt ceux qui venaient de la Syrie, à el-'Uḏaīb ceux qui venaient du Hidjāz, à Ṣarīfīn ceux qui arrivaient du Pārs, à Holvan ceux qui venaient du pays des Turcs, à El-Bāb we'l-Abwāb (Darband) enfin ceux qui venaient des pays des Khazares et des Alains. De là un rapport sur les arrivants était envoyé au roi, et ce n'était que quand il avait pris une décision à leur égard, qu'ils pouvaient continuer leur voyage[2].

Quant à la diplomatie iranienne, le roi prenait des précautions particulières dans le choix de ses envoyés. Ce n'est qu'après avoir été mis à l'épreuve plusieurs fois qu'un homme de cour était chargé d'une mission diplomatique. D'abord le roi lui ordonnait de remettre des lettres à quelque habitant de la capitale, et envoyait en même temps un espion qui rapportât les paroles prononcées à cette occasion. Le rapport du diplomate futur était comparé avec celui de l'espion. S'étant assuré ainsi de la véracité et de l'intelligence du personnage en question, le roi l'envoyait avec un message à un des ennemis du royaume, et cette fois encore, un espion rapportait la conduite de l'envoyé. Si cette seconde preuve était favorable à l'envoyé, le roi lui accordait sa confiance[3].

* *
*

C'est avec le règne de Khusrō I que s'ouvre la grande époque de la civilisation littéraire et philosophique en Iran. Nous ferons précéder la description de cette phase de la civilisation, par quelques remarques sur l'organisation de l'instruction en général. Malheureusement nous sommes très mal renseignés sur cette

[1] Firdausī, éd. de Mohl, V, p. 364, vers 388 sqq.
[2] Ibn Khurdādhbih, BGA, VI, p. 173, trad. p. 134—35.
[3] Djāḥiẓ, Tādj, p. 122.

matière. Pour ce qui est de l'enseignement élémentaire, nous n'en savons absolument rien. Les paysans ont été, sans doute, pour la plupart des analphabètes. Les dēhkāns doivent avoir eu de tout temps une certaine instruction : durant des siècles après la chute de l'empire sassanide ils conservaient les traditions de la légende et de l'histoire nationale. Une assez grande partie de la population commerçante des villes auront su au moins lire, écrire et compter ; mais autrement les gens du peuple auront eu très peu d'instruction littéraire. Hiuen Tsiang dit[1], que les Iraniens ne se soucient pas du savoir, mais s'occupent seulement de leurs métiers. D'ailleurs on ne saurait douter que l'enseignement primaire et, en partie au moins, celui de Hautes-Études aient été entre les mains du clergé et aient eu un caractère religieux marqué[2].

Quant à l'instruction des enfants et des jeunes gens des hautes classes de la société, nous en avons des renseignements un peu plus précis. Les fils de la haute noblesse recevaient en partie, comme sous les Achéménides, leur instruction à la cour avec les jeunes princes royaux, sous la direction de « l'instructeur des chevaliers »[3]. Ils apprenaient à lire, à écrire et à compter, à jouer à la paume[4] et aux échecs[5], à monter à cheval et à chasser[6]. Il va sans dire que la jeune noblesse a été exercée, avant tout, dans l'usage des armes. A l'âge de cinq ans, dit Ṭabarī, le prince

[1] Beal, Buddhist Records etc., II, p. 278.

[2] Comp. le Bagh-nask, Dēnkard, IX.50.17.

[3] Nœldeke, Ṭabarī, p. 443.

[4] Sur le jeu de polo, voir Inostrantzev, SE, p. 72 sqq. (trad. de Bogdanov, J. Cama Or. Inst. no. 7, p. 41 sqq.), d'après le 'Uyūnu'l-akhbār d'Ibn Qutaība, qui cite l'Āyēnnāmagh comme sa source.

[5] Sur le jeu d'échecs voir ci-après.

[6] Kārnāmagh, 1.22 sqq. Eloignés du centre de la ville il y avait des hippodromes, où les entraîneurs mettaient les chevaux en condition, et où l'on faisait des courses à cheval et des exercices de tir à l'arc, Dēnkard, VIII.38.23 (Peshotan, VIII.37.23), d'après le Sakādhum-nask. Il existait des livres relatifs au dressage des chevaux et d'autres animaux et à l'art de dresser des oiseaux pour la chasse (Fihrist, p. 315 ; comp. Inostrantzev, SE, p. 12, Nariman, Iran. Influence, p. 29). Quelques notices sur le tir à l'arc, communiquées dans le 'Uyūnu'l-akhbār d'Ibn Qutaība d'après l'Āyēnnāmagh, ont été produites et commentées par Inostrantzev, SE, pp. 66 sqq., trad. de Bogdanov, J. Cama Or. Inst., no. 7, p. 35 sqq.

Vahrām, le futur roi Vahrām V, dont l'éducation avait été confiée au roi arabe Mundir[1], dit à son père nourricier : « Fais venir des précepteurs savants et exercés dans l'art de l'enseignement pour m'apprendre à écrire, à tirer à l'arc et à connaître le droit ». Mundir répond qu'il est encore trop jeune, mais comme le garçon persiste dans sa demande, le roi envoie chercher pour lui des jurisconsultes perses, des instructeurs qui lui apprennent le tir à l'arc, l'équitation, l'art d'écrire et tout ce qui appartient à une instruction parfaite, et encore des savants iraniens et byzantins et des conteurs arabes[2]. L'âge de quinze ans marque la fin de l'instruction physique et morale. A cet âge, comme nous l'apprend le traité pehlvi appelé le Pandnāmagh ī Zardusht[3], le jeune homme doit savoir les dogmes de la religion d'après l'Avesta et le Zand et connaître les destinations de l'homme et ses devoirs. A l'âge de vingt ans il est examiné par les sages, les hērbadhs et les dastvars[4]. Un jeune page de la cour de Khusrō I décrit les détails de l'instruction qu'il a reçue[5]. A l'âge prescrit il a été mis à l'école où il a appris par cœur, « comme un hērbadh », les parties principales de l'Avesta avec les commentaires, puis, dans l'instruction secondaire, il s'est occupé de la littérature, de l'histoire et de l'éloquence, de l'art de monter à cheval, de tirer à l'arc et de manier la lance et la hache ; il sait encore la musique et le chant et l'astronomie, il est parfait dans les échecs et les autres

[1] Voir ci-dessus, p. 269.

[2] Ṭabarī, p. 855 sq., Nœldeke p. 87 sqq.

[3] A. Freiman, Pand-nāmak ī Zarathušt, Dissertation, Vienne 1906, et WZKM, XX.

[4] Ein mittelpersisches Schulgespräch, herausg. von H. F. J. Junker (Sitz. Heidelb. Akad. 1912), § 41—43.

[5] The Pahlavi Text « King Husrav and his Boy », publ. by J. M. Unvala, (Paris 1921). Le page s'appelle Vāspuhr (Comp. ci-dessus, p. 95, note 1). Ta'ālibī a inséré dans sa relation du règne de Khusrō II (p. 705 sqq.) une conversation entre ce roi et son page Khvash-Ārzū, remontant à une autre version du même texte original qui a été la source du récit publié par M. Unvala. Dans les deux versions il y a, comme on voit, une différence quant au roi en question (Khusrō I et Khusrō II respectivement), et aussi quant au nom du page ; mais M. H. W. Bailey (BSOS, VII.I. 1933, p. 72) voit dans le Vāspuhr du texte pehlvi l'indication de sa classe sociale, le nom Khvash-Ārzū étant tombé. En outre chacune des deux versions a gardé des passages qui ont été supprimés dans l'autre. Les détails sur l'éducation manquent chez Ta'ālibī.

sortes de jeu. Enfin il étale devant le roi ses connaissances dans la gastronomie, l'art de s'habiller etc.

Sur l'instruction des jeunes filles nos sources ne nous renseignent guère. Bartholomae[1] suppose, comme de raison, qu'elle a plutôt visé aux vertus domestiques. Du reste, le Bagh-nask[2] a parlé expressément de l'instruction de la femme dans l'art du ménage. Cependant, les femmes des familles distinguées avaient reçu parfois une instruction très solide dans les sciences, ce qui ressort d'un passage du Mādhīghān ī hazār dādhastān[3]: un certain jurisconsulte, allant au tribunal, fut abordé par cinq femmes, dont une lui posa des questions sur quelques cas particuliers de cautionnement. Arrivé à la dernière question, il ne savait aucune réponse. Alors une des cinq femmes dit: « Maître, ne te creuse plus la tête à ce sujet, mais dis sans façon: Je ne le sais pas. Du reste, on en trouvera la réponse dans une explication écrite par le maghūghān andarzbadh ».

Pour les sciences, les Gréco-Romains étaient toujours les précepteurs des Iraniens[4]. Il y avait des gens qui s'occupaient plus ou moins exclusivement d'études scientifiques. La source principale de toutes les sciences étant l'Avesta sassanide, on ne peut douter que ces savants n'appartenaient à la classe des prêtres. Le Bundahishn nous donne le sommaire des sciences naturelles et de la cosmographie telles qu'elles résultaient de l'Avesta sassanide et des commentaires. Une notice curieuse conservée dans le dictionnaire géographique de Yāqūt[5] nous fait savoir, qu'à Rēshahr (Rēv-Ardashēr), petit canton du district d'Arradjān en Susiane, il existait à l'époque des Sassanides un corps nombreux d'écrivains qui enregistraient au moyen d'une écriture (secrète ?) appelée *gashtagh* (?) les choses relatives à la médecine, à l'astrologie et aux sciences cabbalistiques, et qu'on appelait *gashtagh (?)-daftarān* (« gens qui tenaient des registres en gashtagh (?) »).

Le texte et le commentaire du livre avestique appelé le Huspā-

1 Die Frau im sasanidischen Recht, p. 8.
2 Dēnkard, IX. 67.9.
3 Bartholomae, Z. sas. Recht, IV, p. 35 sqq.; Die Frau, p. 9.
4 Voir Schaeder, Der Orient und das griechische Erbe, p. 254.
5 Éd. de Wüstenfeld, II, p. 887, trad. de Barbier de Meynard, p. 271.

ram-nask ont renfermé des détails sur la médecine et les médecins. Ōhrmazd a créé au moins une plante pour « endormir » chaque maladie. Il y avait des règles pour les honoraires du médecin, les bonnes denrées, les beaux vêtements et le cheval léger à la course que le médecin pouvait réclamer, et pour les paiements en argent: ce qu'un maître de maison, un maître de village, un maître de district et un maître de pays devaient donner respectivement, et ce que le médecin avait le droit de réclamer des gens pauvres. Le paiement était différent, si le médecin guérissait une maladie de tout le corps ou d'un membre seulement. Le médecin devait traiter le malade d'une main salutaire, avec fermeté et prudence; et il commettait un crime, s'il se reposait et hésitait à voir les malades. D'autres détails regardaient une grande mortalité (ce qui veut dire probablement une épidémie) et une petite. Il existait une espèce de brevet de capacité pour les médecins, mais il n'était pas toujours possible de trouver des médecins qui possédaient un tel brevet. Si l'on avait cherché en vain un médecin iranien, il était permis, dans certaines circonstances, de prendre un médecin étranger, mais celui qui prenait un médecin étranger, bien qu'il eût pu en avoir un iranien, commettait un péché[1]. Cependant les rois sassanides ont préféré souvent des médecins grecs ou syriens de confession chrétienne.

Parmi les spécialistes, les oculistes sont mentionnés[2]. Il était question aussi, dans le même nask, du traitement des animaux domestiques[3], d'un chien enragé[4] etc. Dans le Nikādhum-nask, encore, il y avait des détails relatifs à la médecine et à l'art vétérinaire[5], et mention était faite d'une pratique suivie en Iran: celle de conserver, pour l'utilité de la médecine, un criminel qui avait mérité la mort[6]. D'ailleurs la pratique de réserver pour des expériences médicales des criminels condamnés à mort était connue en Égypte au temps des Ptolémées.

Dans le troisième livre du Dēnkard nous avons un petit traité

[1] Dēnkard, VIII. 37.14 sqq.
[2] Ibid., VIII. 38.12.
[3] Ibid., VIII. 37.29.
[4] Ibid., VIII. 33.1.
[5] Ibid., VIII. 19.39.
[6] Ibid., VIII. 20.4.

sur la médecine, compilé sans doute de sources qui remontent à l'époque sassanide[1]. L'auteur de ce traité distingue la santé spirituelle de la santé physique, mais bien qu'il parle de médecins qui s'occupent de la guérison spirituelle et d'autres qui ont pour spécialité la guérison du corps, il semble qu'un certain soin des âmes ait été compris dans l'exercice de la médecine proprement dite.

La doctrine médicale est zoroastrienne par son fond, construite sur les traditions avestiques, mais l'influence de la médecine grecque se trahit partout. Selon la médecine hippocratienne, il y a trois méthodes de guérison : ce que les médicaments ne guérissent pas, est guéri par le fer (c.-à-d. le couteau), et ce que le fer ne guérit pas, est guéri par le feu, et le mal qu'on ne peut pas guérir par le feu est incurable. Le Vendīdād, qui remonte aux premiers siècles de l'époque arsacide, connaît également[2] trois méthodes, à savoir le couteau, les plantes et la parole sainte, la dernière étant la méthode la plus efficace. Or, la méthode du feu apparaît dans le Dēnkard[3], qui connaît cinq méthodes, à savoir : 1. la parole sainte, 2. le feu, 3. les plantes, 4. le couteau, 5. la « brûlure » ; par cette dernière on entendait, à ce qu'il semble, la fumigation avec certaines herbes aromatiques. La guérison par la parole, c.-à-d. par des formules magiques tirées des livres saints, est toujours censée la plus efficace.

Un bon médecin doit avoir la faculté d'examiner minutieusement les maladies et avoir beaucoup lu[4]. Il doit connaître les membres du corps et leurs articulations et avoir la connaissance des remèdes, il doit être aimable, doux dans ses paroles, plein de patience envers les malades etc.[5]. Les qualités morales et les connaissances spéciales d'un bon médecin de l'âme et d'un bon médecin du corps sont données avec une abondance de paroles assez

[1] Le texte se trouve dans le tome IV de l'édition de Peshotan, p. 181 sqq., p. 220 sqq. de la traduction anglaise. Traduction avec commentaire par Casartelli dans « Le Muséon », t. V, pp. 296 et 531 sqq.

[2] 7. 36—44.

[3] L. c., § 7.

[4] On pourrait traduire aussi : savoir réciter beaucoup (pour opérer la guérison par la parole sainte?).

[5] Ibid., §§ 16—19.

peu éclairante. Tous les deux, le médecin de l'âme, qui appartient à la classe des prêtres, et celui du corps, doivent avoir donné les preuves nécessaires de leur habileté. Quant à ce dernier, il doit avoir traité avec succès un idolâtre pour avoir le droit d'exercer son art sur les croyants; si, après cela, ayant opéré sur trois personnes, toutes les trois meurent, il n'aura jamais la permission de pratiquer[1]. Le médecin est obligé de faire ses visites tous les jours, aussi longtemps que c'est nécessaire. Il faut lui donner, en revanche, une bonne nourriture, un cheval rapide et une demeure supérieure dans une position centrale[2]. Mais il ne doit pas trop aimer l'argent. Du point de vue de la morale et de la religion, il y a plusieurs espèces de médecins: le meilleur est celui qui exerce sa profession par pure piété religieuse, puis vient celui qui se tient entre la piété et l'argent, mais avec plus de penchant vers la piété, ensuite celui qui incline plus vers l'argent etc.[3]. La systématisation zoroastrienne ne se dément jamais!

Le *drustbadh* ou *l'Ērān-drustbadh*[4] semble avoir été le chef des médecins du corps de tout le royaume. Mais le chef suprême tant des médecins du corps que de ceux de l'âme est le *Zarathushtrōtum,* titre sous lequel on désigne ici sans doute le mōbadhān mōbadh[5].

Les observations sur les maladies que donne notre traité ne revèlent pas une connaissance profonde de leur nature. Ici encore nous trouvons le parallélisme entre la maladie et le péché, des vices comme l'ignorance, la tromperie, la colère, l'orgueil, l'arrogance, la concupiscence etc. étant nommés comme causes des maladies à côté de dispositions corporelles telles que le froid, la sécheresse, la mauvaise odeur, la putréfaction, la faim, la soif, la vieillesse, la douleur[6]. Comme exemples des 4333 espèces de maladies, le traité nous donne quelques noms qui existent dans

[1] Ibid., § 31. Selon les préceptes du Vendīdād (7. 39—40), l'épreuve complète comprend trois opérations sur des idolâtres.

[2] Ibid., §§ 32—33.

[3] Ibid., § 34.

[4] §§ 6, 16, 38.

[5] Ibid., §§ 41—42.

[6] Ibid., § 15; comp. Darmesteter, ZA, I. p. 31.

l'Avesta et dont la signification exacte semble avoir été aussi obscure pour l'auteur qu'elle ne l'est pour nous.

La dernière section, celle de la thérapeutique, est assez difficile à comprendre. Ici le manque de clarté dans la pensée et le raboteux du style se font sentir plus qu'ailleurs, et en outre bien des mots techniques nous sont plus ou moins inintelligibles. Selon les principes de la médecine grecque, les dispositions du corps sont expliquées par les différents degrés de froid ou de chaleur, d'humidité ou de sécheresse. Mais la doctrine grecque a été défigurée de diverses manières pour être adaptée à la dogmatique zoroastrienne qui attribue les maladies et les vices à l'opposition du Mauvais Esprit. Le froid et la sécheresse, qui proviennent de cette source, sont les deux maux contre lesquels il faut protéger l'organisme. L'état du sang dépend de sa force vitale, et si le sang possède la force vitale, il opérera la guérison avec l'aide du bon médecin, qui prescrit les médicaments nécessaires. La composition de la nourriture est une chose d'importance. Elle doit contenir assez d'humidité (élément de l'eau) pour combattre l'influence nuisible de la sécheresse, et assez de chaleur (élément du feu) pour éloigner le froid; l'air de la nourriture se combine avec l'air pur qui est dans la constitution, ainsi que le limon qui entre dans la nourriture (c.-à-d. les parties de la nourriture qui appartiennent à l'élément de la terre) se combine avec le limon qui est dans la constitution. La bonne santé dépend d'une nourriture bien composée, prise avec modération[1].

Casartelli a relevé[2] quelques points de ressemblance entre les doctrines exposées dans le traité en question et la médecine indienne.

Lorsque, au Ve siècle, les Nestoriens expulsés de l'empire byzantin se répandirent dans la Mésopotamie et l'Iran, des écoles spéciales chrétiennes furent créées, dans lesquelles la médecine grecque fut enseignée. La plus fameuse des écoles de médecine était celle de Gundēshāhpuhr. Elle survécut au royaume sassanide

[1] Ibid., §§ 49—52.
[2] L. c., p. 314 sqq.

et resta un centre important de l'art médical dans les premiers siècles de l'islamisme.

Parmi les hommes distingués du temps de Khusrō I, un seul se présente à nos yeux comme une individualité toute vivante. C'est le médecin en chef du roi, le fameux Burzōē. Il existe de sa main une véritable autobiographie, dont Ibnu'l-Muqaffa' a fait une préface de sa traduction arabe du « Kalīlagh et Damnagh » ouvrage fameux de Burzōē dont il sera question ci-après. Cette relation personnelle du grand médecin[1] commence de la manière suivante :

« Mon père appartenait à la classe des guerriers[2], ma mère était fille d'une famille distinguée de prêtres. Une des premières grâces que le Seigneur[3] m'a accordées était celle-ci, que j'étais l'enfant favori de mes parents, et qu'ils se donnaient plus de peine pour mon éducation que pour celle de mes frères. Ils m'envoyèrent donc, lorsque j'avais sept ans passés, dans l'école primaire. Quand j'avais appris à écrire bien, j'ai remercié mes parents, et j'ai re-

[1] Bīrūnī, dans un passage de son livre sur l'Inde, auquel M. 'Abbās Eqbāl, auteur d'un livre persan sur les ouvrages d'Ibnu'l-Muqaffa', et M. Gabrieli (L'opéra d'Ibn-al-Muqaffa', Riv. degli Studi Orientali, t. XIII, p. 203) ont attiré l'attention, dit qu'Ibnu'l-Muqaffa', dans sa traduction du « Kalīlagh u Damnagh » a ajouté le chapitre sur Burzōē dans l'intention de provoquer des doutes sur la religion dans l'esprit des gens d'une foi faible, et de les gagner pour la propagande du manichéisme (India, éd. Sachau, p. 78, trad. I, p. 159). Or, dans la « préface » il n'est pas question de manichéisme, mais, d'autre part, la tendance n'en est pas absolument étrangère, comme nous verrons ci-après. Mais ce qui importe, c'est l'assertion de Bīrūnī, qu'Ibnu'l-Muqaffa' a ajouté la préface, que, en d'autres mots, la préface n'existait pas dans l'original pehlvi. Mais Bīrūnī ne dit pas que la préface soit forgée par Ibnu'l-Muqaffa'. En effet, la pièce porte tellement l'empreinte de l'époque des Khusrō et renferme tant d'allusions qu'un auteur du VIIIe siècle n'aurait guère pu inventer, que, pour moi, l'authenticité en est hors de doute. Ibnu'l-Muqaffa' a traduit l'autobiographie de Burzōē, qui a existé comme un ouvrage indépendant, et l'a insérée dans sa traduction du « Kalīlagh ». Il est bien possible, comme ont supposé M. Nœldeke (traducteur de la « préface de Burzōē » d'après le texte d'Ibnu'l-Muqaffa') et M. Gabrieli, qu'il en a usé un peu librement de l'original, mais le fond du chapitre qu'Ibnu'l-Muqaffa' a mis en tête du « Kalīlagh » est certainement de la plume de Burzōē.

[2] C.-à-d. des chevaliers.

[3] Ōhrmazd ou Yazdān.

gardé un peu la science. La première branche de celle-ci à laquelle je me sentis attiré fut la médecine. Elle m'intéressa beaucoup, car j'en reconnus l'excellence, et plus j'en apprenais, plus je l'aimais, et avec plus de zèle je l'étudiais. Lorsque je m'y étais avancé à tel point que je pouvais penser à traiter les malades, je me mis à délibèrer et fis l'observation suivante sur les quatre choses auxquelles aspirent les hommes: Qu'est-ce que je dois m'efforcer de gagner, l'argent, le bien-être, le renom ou la récompense de l'au-delà? Ce qui décida le choix de mon état, fut cette observation, que les gens d'esprit louent la médecine, et qu'aucune confession religieuse ne la blâme. Je lisais cependant dans les ouvrages de médecine, que le meilleur médecin est celui qui en s'adonnant à sa profession n'aspire qu'à la récompense de l'au-delà, et je pris la résolution de m'arranger en conséquence et de ne prétendre au profit terrestre pour ne ressembler au marchand qui vendait pour une perle sans valeur un rubis au moyen duquel il aurait pu gagner toutes les richesses du monde. Mais je lisais encore dans les œuvres des anciens que, si un médecin aspire à gagner, par son art, la récompense de l'au-delà, il n'en perd pas pour cela sa portion des biens terrestres, mais qu'il ressemble en cela au semeur qui ensemence avec soin son champ pour avoir du blé, et pour qui toutes sortes d'herbes [utiles] poussent tout naturellement avec le blé germant. Alors, dans l'espoir d'une récompense dans l'audelà, je me mis à guérir les malades et me donnais grand' peine à traiter tous les malades dont j'attendais la guérison, voire même d'autres au sujet de qui je n'avais plus d'espoir, mais dont j'essayais de soulager au moins les souffrances. Je traitais en personne ceux que je pouvais traiter, et si cela n'était pas possible, je donnais aux malades les prescriptions nécessaires et leur faisais don aussi de médicaments. Et à personne, à qui je donnais mes soins, je ne demandais ni honoraire ni aucune sorte de récompense. Je n'enviais aucun de mes collègues qui m'égalât en savoir et me surpassât en considération et en fortune, mais qui négligeât l'honnêteté et la bonne conduite en paroles et en actes ..... »[1].

[1] Nœldeke, Burzōēs Einleitung zu dem Buche Kalila wa Dimna übersetzt und erklärt (Schriften der Wissenchaftlichen Gesellschaft in Strassburg, 12, Strassb. 1912), p. 11 sqq.

« ...... Mais cela n'empêchait pas que, tant avant mon voyage à l'Inde qu'après mon retour, je n'obtienne des rois[1] un bon lot de biens terrestres, et, outre cela, plus que je n'avais désiré et espéré de la part de mes semblables et de mes frères ...... »[2].

Un autre passage[3] renferme un petit spécimen de la littérature médicale sassanide: « Dans les ouvrages de médecine nous trouvons ce qui suit. Lorsque l'humidité d'où sera formé l'enfant parfait entre dans l'uterus de la femme, elle se mêle avec son humidité et son sang à elle, puis coule et devient pultacée. Puis un vent[4] secoue cette humidité, et elle devient semblable [en consistence] au petit-lait et ensuite au lait caillé. Après un nombre déterminé de jours, les membres particuliers se séparent. Si c'est un enfant mâle, son visage est tourné vers le dos de la mère; si c'est une enfant femelle, vers le ventre. Les mains du fœtus sont placées sur les joues, le menton sur les genoux. Il est enveloppé dans la peau de fœtus, comme s'il était fourré dans un sachet. Il respire à travers une ouverture étroite et resserrée. Chaque membre est enlacé d'un cordon. Au-dessus de lui est la chaleur et la pression du ventre de la mère, au-dessous les ténèbres et l'étroitesse. Lié par son ombilic à celui de la mère, il y suce et se nourrit de ce qu'elle mange et boit. Dans cette position il reste dans les ténèbres et l'étroitesse jusqu'au moment de l'accouchement. Ce moment arrivé, un vent se saisit du ventre de la mère, l'enfant prend la force de se mouvoir, tourne la tête en bas vers l'ouverture et, dans cette étroitesse, il sent la douleur d'une personne qui est serrée dans un instrument de torture. S'il tombe à terre ou s'il est touché seulement par un souffle de vent ou par une main, il sent une douleur plus grande que celle d'un homme qu'on écorche vif ». Ce passage est particulièrement intéressant, parce qu'on y retrouve des détails de la médecine indienne[5].

[1] C'est-à-dire du roi des rois et des princes gouverneurs à titre de roi.

[2] Nœldeke, l. c., p. 14.

[3] Ibid., p. 22 sq.

[4] Par le mot « vent », les Iraniens désignaient aussi l'élément de l'air.

[5] Communication de M. Hertel à Nœldeke.

Khusrō s'était allié au clergé zoroastrien pour venir à bout du mazdakisme, mais le clergé, pas plus que la noblesse, ne regagnait son ancienne puissance. Étant zoroastrien lui-même, sans doute, Khusrō I se distingue parmi les rois sassanides par sa libéralité en matière de religion et par un esprit ouvert aux différentes opinions sur les questions de religion et de métaphysique. Pour des affaires d'utilité publique il n'hésitait pas à employer des chrétiens. Après la fondation de la ville de Rūmaghān, il permit aux monophysites de se constituer en communauté et d'élire un catholicos, et les chrétiens de l'Iran gardèrent longtemps le souvenir de sa bienveillance à leur égard[1]. D'ailleurs, les chrétiens de l'Iran traversaient à ce moment une crise sérieuse. Ils s'étaient habitués, d'après l'exemple des zoroastriens, à contracter des mariages avec leurs proches parentes, infraction aux canons ecclésiastiques, qui fut sérieusement réprimée par Mārabhā, nommé catholicos en l'an 540[2]. Au commencement de la guerre entre l'Iran et Byzance, le mōbadhān mōbadh Dādh-Hormizd déchaîna une persécution contre les chrétiens, surtout contre des membres de la noblesse iranienne qui s'étaient convertis. La sauvagerie de la guerre donna des forces à cette explosion de fanatisme, que le roi n'approuvait pas, mais tolérait par politique[3]. Mārabhā fut emprisonné et faillit être condamné à mort.

Plus tard, les chrétiens ayant commis quelques actes d'imprudence, les mages s'efforcèrent de venir à bout de Mārabhā. La situation de celui-ci était assez précaire et le devint encore plus, lorsque les chrétiens prirent part à l'insurrection d'Anōshaghzādh. Mais alors, Khusrō fit relâcher Mārabhā et l'invita à détacher ses coreligionnaires du parti d'Anōshaghzādh, ce qu'il fit avec tout le succès espéré[4].

[1] Nœldeke, Ṭabarī, p. 162, note.

[2] Labourt, p. 175 ; comp. ci-dessus, p. 319. Quelques années auparavant, Mārabhā s'était enfui de Constantinople de peur d'être mis à mort, parce qu'il n'avait pas voulu anathématiser les docteurs nestoriens (Labourt, p. 167).

[3] Labourt, p. 176 sqq.

[4] Ibid., p. 187 sqq.

Dans la paix conclue en 562, la liberté du culte, comme nous avons vu, fut accordée aux chrétiens[1].

C'est probablement de l'époque des Khusrō que date la traduction pehlvie des Psaumes de l'Ancien Testament, dont quelques fragments, découverts dans le Turkestan chinois, se trouvent maintenant dans le Museum für Völkerkunde à Berlin. Ces fragments d'une copie d'une traduction qui a été faite sur le texte syrien sont d'une haute importance pour l'étude de la langue et de l'écriture pehlvies[2].

Un chrétien, Paulus Persa, identique, à ce qu'il semble, avec ce Paul qui était métropolitain de Nisibe sous le catholicos Joseph, successeur de Mārabhā[3], composa un abrégé de la dialectique aristotélienne en langue syriaque à l'usage du roi, et y exposa de la manière suivante la diversité des opinions concernant Dieu et l'univers[4]: « Il s'en trouve qui croient à un seul Dieu. D'autres prétendent qu'il n'est pas unique. Les uns enseignent qu'il possède des qualités contraires, les autres qu'il ne les possède pas. D'autres admettent qu'il est omnipotent, d'autres nient qu'il ait la puissance sur toutes choses. Quelques-uns disent qu'il a créé le monde et tout ce qu'il contient, d'autres jugent qu'on ne pourra pas le regarder comme le créateur de toutes choses. Et il y en a qui disent que le monde a été fait ex nihilo; pour d'autres [Dieu] l'a tiré d'une matière préexistante ...... »

De l'avis de Casartelli, l'auteur décrit ici les opinions qui avaient cours de son temps au sein de la religion iranienne elle-même.

[1] Voir ci-dessus, p. 368.

[2] Voir F. C. Andreas dans les Sitzungsberichte der preuss. Akad. der Wissenschaften, 1910, p. 869 sqq. Après la mort d'Andreas les fragments du psautier ont été publiés par M. K. Barr (Sitz. Pr. Ak. 1933).

[3] Mercati, Per la vita e gli scritti di Paolo il Persiano, Rome, 1899; voir Labourt, p. 166.

[4] Land, Anecdota Syriaca, t. IV, p. 2—3 de la traduction latine; Casartelli, La philosophie religieuse du mazdéisme sous les Sassanides, p. I. P. Kraus, Riv. degli Studi Orientali, XIV (1933), p. 17 sqq. Nous pourrons supposer que le traité de Paulus a été traduit du syriaque en pehlvi, mais il n'est peut-être pas absolument invraisemblable que Khusrō ait su lire le syriaque.

Quoi qu'il en soit, du fait que, dans un livre destiné à l'usage de Khusrō, Paulus présente ces remarques-ci avec d'autres détails sur les théories des philosophes, et en soutenant en quelque mesure la supériorité de la philosophie sur la religion, nous pouvons tirer des conclusions sur l'intérêt qu'a porté ce roi à des idées philosophiques qui devaient être très peu goûtées par les mōbadhs. Agathias, d'ailleurs, nous l'affirme directement avec le dédain hautain d'un hellène vis-à-vis de ce roi barbare dont il n'admire que les qualités militaires. Comment un monarque tellement occupé de questions politiques et de guerres pouvait-il approfondir les lettres et l'esprit des Gréco-Romains, vu surtout que les œuvres de la littérature hellénique devaient être traduites dans une langue qui était, de l'opinion d'Agathias, « rustique et extrêmement grossière »![1] Le médecin et philosophe U r a n i o s, de nationalité syrienne, qu'Agathias considère comme un ignorant et un insigne imposteur, un vrai Thersitès homérique, enseigna la philosophie à Khusrō, qui faisait rassembler les mōbadhs pour discuter avec lui la création de la nature et d'autres questions semblables, par exemple si l'univers était sans fin, et s'il dépendait d'un seul principe etc.[2].

L'intolérance religieuse qui régnait alors à Byzance met en relief la liberté de pensée pratiquée à la cour d'Iran. Par suite de la fermeture de l'école philosophique d'Athènes en l'an 529 et la persécution que subissaient les philosophes, sept d'entre eux, à savoir Damascios le Syrien. Simplicios natif de la Cilicie, Eulamios le Phrygien, Priscianos le Lydien, les Phéniciens Hermias et Diogène, et Isidore de Gaza, se réfugièrent à Ctésiphon et furent accueillis avec empressement par le roi. Les savants grecs furent bien désillusionnés, il est vrai. Ils trouvaient barbares les coutumes des Iraniens, les cruautés dont ils étaient témoins, l'oppression exercée de la part des grands envers les inférieurs, et, mécontents, ils quittèrent la cour. Khusrō, néanmoins, embrassa vivement leurs

[1] Agathias, II. 28. On prétendit, dit Agathias, que Khusrō était grand amateur des œuvres d'Aristote et de Platon.

[2] Ibid., II. 29.

intérêts, et dans le traité de paix conclu avec l'empereur il obtint pour eux le retour libre dans leur patrie[1].

Si l'hellénisme s'est ranimé sous Khusrō I, la vie intellectuelle des Iraniens, d'autre part, subissait à cette époque-là l'influence fécondatrice de la civilisation indienne. Une tradition ancienne, consignée dans un petit livre pehlvi post-sassanide, le Mādhīghān ī Tchatrang (« Relation du jeu d'échecs »), fait venir de l'Inde le jeu d'échecs pendant le règne de Khusrō[2]. Parmi les livres indiens traduits en pehlvi était un roman bouddhique, dont l'original a disparu, mais que nous connaissons dans une version arabe tirée de la traduction pehlvie et intitulée « Bilauhar et Būdhāsaf », et duquel dérive, par l'intermédiaire d'une traduction syrienne, le roman grec de « Barlaam et Yoasaph » et plusieurs versions européennes du moyen âge[3]. Encore plus fameux était le livre intitulé « Kalīlagh et Damnagh », remaniement pehlvi du recueil de fables appelé en sanscrit le Pañcatantra. Cette traduction était l'œuvre du médecin Burzōē dont nous venons de parler, qui en avait rapporté l'original d'un voyage dans l'Inde[4]. Les récits romanesques dont la tradition a orné cet événement[5] portent témoignage de la popularité immense qu'a gagnée chez les Iraniens ce livre, qui fut traduit presque aussitôt en syriaque, plus tard en arabe par Ibnu'l-Muqaffa' (avec l'autobiographie de Burzōē ajoutée en guise de préface), puis mis en vers persans par Rūdākī, remanié et imité par d'autres poètes persans.

Passant en revue les idées religieuses et philosophiques du temps de Khusrō I, nous revenons ici à la fameuse autobiographie de Burzōē. Nous y trouvons quelques réflexions sur la vie humaine, les conditions de la société et la bonne morale, réflexions qui nous montrent à nu une âme inquiète cherchant la vérité et

[1] Agathias, II. 30—31.

[2] Ci-dessus, p. 53. M. Herzfeld (Arch. Mitt., III, p. 28) est d'avis que ce jeu a été connu auparavant en Iran.

[3] Nœldeke, Burzōēs Einleitung, p. 5 ; Fr. Rosenberg, Notices de littérature parsie, p. 57.

[4] « Préface » de Burzōē, vers la fin.

[5] Firdausī, éd. de Mohl, VI, p. 444 sqq. ; Ṯa'ālibī, p. 629 sqq.

ne la trouvant pas. Il y a là un passage concernant la diversité des religions, que Nœldeke a voulu mettre sur le compte du traducteur arabe, parce que les idées qui y sont exposées cadreraient plutôt, à son opinion, avec les conditions du temps d'Ibnu'l-Muqaffa' qu'avec celles de l'époque où vivait Burzōē. Cependant, si l'on considère les influences qui se croisaient alors et le fait que Khusrō lui-même s'occupait des idées philosophiques du temps, et surtout si l'on compare le passage de Paulus Persa que nous venons de citer, il ne paraîtra pas étrange que Burzōē ait pu écrire les lignes suivantes[1] :

« J'ai observé qu'il y a beaucoup de religions et de confessions, et qu'encore leurs adhérents sont de diverses sortes. Quelques-uns ont leur religion comme un héritage de leurs pères, d'autres ont été forcés d'accepter la leur par la crainte et la violence, d'autres encore espèrent obtenir par la leur des avantages temporels, des jouissances et de la considération. Mais chacun prétend qu'il possède lui-même la vérité et la justice, et que ceux qui ont une autre croyance n'ont qu'égarement et erreur. Ils ont des idées toutes différentes sur le créateur et sa création, le commencement et la fin du monde et d'autres choses encore, mais chacun méprise, attaque et censure la foi de tous les autres. Alors je résolus de m'adresser aux savants et aux chefs de chaque croyance, de regarder ce qu'ils enseignent et prescrivent, afin que j'apprenne, peut-être, à distinguer ce qui est vrai de ce qui ne vaut rien, et de m'attacher en pleine confiance à la vérité, sans accepter comme vrai, les yeux fermés, ce que je ne comprenais pas. Ainsi j'ai fait, j'ai étudié et observé. Mais je voyais que tous ces gens-là ne me rapportaient que des chimères traditionnelles. Chacun louait sa religion à lui et accablait d'injures les autres. Ainsi j'ai reconnu que leurs conclusions ne reposent que sur des illusions, et qu'ils ne parlent pas par équité. Je ne trouvais chez personne une telle

[1] Quant à mes opinions sur l'authenticité de cette partie de la préface de Burzōē, je les ai exposées dans une conférence faite à Paris en 1932. M. Paul Kraus (Rivista degli Studi Orientali, XIV, 1933, p. 14 sqq.) a fait les mêmes observations en indiquant comme moi les ressemblances entre les réflexions de Burzōē et celles de Paulus Persa.

mesure d'équité et de sincérité, que des hommes intelligents pussent accepter leurs paroles et y acquiescer ... ». Après de telles réflexions, Burzōē se dit, que le parti le plus raisonnable à prendre était de se tenir à la religion qu'il avait reçue de ses pères, mais il devait quitter cette idée en remarquant que, si ce motif-là renfermait une justification, le magicien dont les pères avaient été des magiciens pouvait se justifier de même. Enfin la pensée lui vint, que la fin était proche, et que bientôt le monde n'existerait plus pour lui, et il prit la résolution de renoncer aux plaisirs du monde et de se vouer à une vie ascétique[1].

La conclusion est significative. L'ascétisme est contraire aux principes fondamentaux du zoroastrisme, mais les chrétiens, les gnostiques, les manichéens et les mazdakites avaient tant rebattu l'idée du renoncement qu'à la fin la contagion en avait gagné les milieux mazdéens[2]. A ces influences s'ajoutait alors celle de la pensée indienne, dont Burzōē était le représentant le plus prominent.

L'enthousiasme avec lequel fut accueilli le « Kalīlagh », produit caractéristique de l'esprit indien, s'explique par l'affinité qu'il présente dans sa tendance moralisante et parénétique avec un genre de littérature très en faveur chez les Iraniens du temps des Khusrō, à savoir celui des andarz ou livres de conseils[3]. Ces traités populaires présentent un intérêt particulier parce qu'ils nous permettent d'entrevoir le développement de la doctrine morale des zoroastriens du « fin de siècle » de la civilisation sassanide. On peut en suppléer les données par des passages tirés du traité appelé le Dādhastān ī mēnoghēkhradh, du livre de la vision d'Ardāgh Vīrāz et d'autres ouvrages religieux dont les originaux remontent au temps des Khusrō[4].

Voici quelques extraits de ces livres[5]:

[1] Nœldeke, Burzōēs Einleitung, p. 15 sqq., comp. p. 3.

[2] Comp. ci-dessus, p. 148.

[3] Ci-dessus, p. 52.

[4] Ci-dessus, p. 50.

[5] Nous désignons les sources de la manière suivante : Ādh. = Andarz ī Ādhurbadh (éd. de Peshotan Sanjana, Ganjesháyagán etc.), Kh. = Andarz ī Khusrō (ibidem), Ō = Andarz ī Ōshnar ī dānagh (éd. de Dhabhar), Vuz.

La vertu est la sagesse, car l'origine des belles qualités de l'homme est le savoir et la raison[1]. La première place parmi les vertus appartient à la générosité[2]. Le généreux est juste; il comprend qu'on ne doit punir qu'après avoir examiné à fond la question du délit[3], et qu'il faut être juste même avec les ennemis qu'on combat[4]. Il est bon de faire des actes de charité avec les biens qu'on a gagnés honnêtement par le travail; une vie remplie de tels actes de charité donne le plus de joie et de paix[5]. La bonté envers les animaux utiles est un ancien précepte du mazdéisme[6]. Ardāgh Vīrāz voit dans son voyage en enfer un homme qui subit des tortures sur tout le corps à l'exception du pied droit: il ne fit jamais pendant sa vie rien de bon, hormis que de ce pied droit il poussa une javelle de fourrage devant un bœuf de labour[7].

L'activité et l'application sont des vertus spécialement recommandées. L'homme se couvre de gloire par l'application[8]. Il faut se lever de bonne heure pour commencer la tâche journalière[9]. Par la diligence on gagne des richesses que l'on peut employer pour le bien de ses semblables en construisant des demeures, des fours ou des caravansérails[10]. Mais si la richesse est désirable, une pauvreté honnête est meilleure que l'abondance acquise par l'injustice[11], et digne de louanges est celui qui souffre avec patience les malheurs et les chagrins que lui envoient Ahriman et les autres

= Pandnāmagh ī Vuzurgmihr (Pesh. = éd. de Peshotan Sanjana, Ganje-sháyagán; J-A. = Pahlavi Texts ed. by Jamasp-Asana, p. 85 sqq), PZ = Pandnāmagh ī Zardusht (éd. de Freiman), Mkh = Mēnōghēkhradh, AV = Ardāgh Vīrāz-nāmagh.

[1] Vuz. Pesh., 22 JA, 57—68.

[2] Mkh. 37.4; Vuz. Pesh. 115, J-A. 223—24.

[3] Ādh. 69.

[4] Mkh. 2.52.

[5] Vuz. Pesh. 29 et 100, J-A. 71—72 et 213—14.

[6] PZ. 9.

[7] AV. 32. Une autre version a existé dans le Spand-nask, voir West, PT, I, p. 350.

[8] Vuz. Pesh. 33, J-A. 79—80.

[9] Ādh. 98.

[10] Comp. AV. 93.5.

[11] Mkh. 15.4.

êtres malfaisants[1], et surtout celui qui supprime ses mauvais désirs par son sentiment d'honneur, sa colère par la patience, son envie par la crainte d'une mauvaise réputation, sa concupiscence par le contentement et son humeur belliqueuse par l'équité[2].

Ce n'est que par la continence que l'on acquiert la facilité des mœurs qui embellit la vie. Il faut parler toujours sur un ton courtois et ne faire voir à son interlocuteur un visage refrogné[3], car la politesse et la douceur annoncent un bon caractère[4]. La calomnie est pire que la sorcellerie[5]. Il ne faut pas songer à la vengeance, ni faire du mal à personne[6]; qui tend un piège s'y prend le premier[7].

On doit manger avec modération pour garder la santé du corps[8], et s'abstenir de parler pendant qu'on mange et boit[9]. Le vin, pris sans excès, fait beaucoup de bien en activant la digestion, en augmentant la chaleur du corps, en aiguisant l'esprit et la mémoire, les sens et la volubilité de langue, et en rendant la vie agréable[10]. Celui qui a un mauvais caractère devient, en buvant, arrogant, méchant, querelleur, maltraite sa femme et ses enfants, ses domestiques et ses esclaves[11]. Et si l'on boit à l'excès, il en résulte une faiblesse de corps et d'âme[12].

La sagesse d'Ādhurbadh comprend des préceptes pratiques comme ceux-ci: il ne faut pas confier des secrets aux femmes, ni se disputer avec des sots indiscrets, ni mentionner comme des choses vues ce que l'on a seulement entendu dire, ni rire trop à

[1] Mkh. 39.31.
[2] Vuz. Pesh. 72, J-A. 139—40.
[3] Ādh. 85.
[4] Vuz. Pesh. 25, J-A. 63—64.
[5] Mkh. 2.11.
[6] Ādh. 45.
[7] Ādh. 108.
[8] Mkh. 2.82.
[9] Dēnkard VIII. 43. 37 (Sakādhum-nask), et IX. 9. 2 (Sūdhghar-nask); comp. ci-dessus, p. 407.
[10] Mkh. 16. 36—48.
[11] Mkh. 16. 30—35.
[12] Mkh. 16. 49—63; comp. Ādh. 111, O. 33, Dēnkard IX. 7. 7—11 (Sūdhghar-nask).

un moment indu. Il ne faut pas exposer ses richesses aux yeux des envieux. Il faut réfléchir avant de parler, car une parole inconsidérée est comme un feu dévastateur. On ne doit pas faire d'un ancien ennemi un nouvel ami, car un ancien ennemi est comme un serpent noir qui n'oublie pas son inimitié cent ans durant; mais on doit faire d'un ancien ami un nouvel ami, car un ancien ami est comme un vin vieux qui devient plus fin avec les ans.

Enfin il ne faut pas s'attacher trop aux joies et aux chagrins de ce monde, mais considérer le monde comme une auberge, où les hommes viennent et s'en vont[1]. Voilà des tons qui rappellent déjà les quatrains élégiaques d'un 'Omar Khayyām.

Nous reconnaissons le style des andarz dans les discours ou allocutions que prononçaient les rois sassanides à leur avènement, et dont la chronique officielle a donné des extraits plus ou moins authentiques. Nous le reconnaissons enfin dans un autre produit littéraire du temps de Khusrō I, dans la soi-disant lettre de Tansar.

La philosophie populaire des andarz est bien ancrée dans le sentiment religieux. Pourtant, ce commencement d'une liberté de penser n'est pas favorable à l'orthodoxie. Le clergé zoroastrien perd du terrain tous les jours. Il n'a plus son ancienne autorité à dresser contre les courants nouveaux. L'intolérance s'est un peu adoucie. Dans les cercles éclairés on s'intéresse plus à la morale qu'aux dogmes. Avec l'horison élargi, avec les pensées nouvelles, les doutes se multiplient. La naïveté des mythes primitifs qui pullulent dans le mazdéisme commence de gêner même les théologiens. On invente des explications rationalistes. Dans une dispute avec le chrétien G ī w a r g ī s, un mage dit: « Nous ne considérons nullement le feu comme un dieu, nous adorons Dieu par le feu comme vous le faites par la croix ». Gīwargīs, qui est un apostat iranien[2], cite alors des passages de l'Avesta où le

[1] Vuz. Pesh. 169. Les §§ 160—169 de l'édition de Peshotan Sanjana n'appartiennent pas au Pandnāmagh ī Vuzurgmihr, mais reproduisent en réalité un des sept andarz mentionnés par West, GIPh. § 71; voir Freiman, PZ p. 6.

[2] Son nom iranien était Mihrān-Gushnasp; voir ci-dessus, p. 408.

feu est représenté comme un dieu. Le mage, embarrassé, se tire d'affaire tant bien que mal en répondant : « Nous adorons le feu, parce qu'il est de même nature qu'Ōhrmazd ». « Y a-t-il dans le feu tout ce qu'il y a dans Ōhrmazd ? » demande Gīwargīs sournoisement. « Oui », dit le mage. « Le feu consume de l'ordure, des crottins de cheval, bref, tout ce qu'il touche ; donc, Ōhrmazd, étant de même nature, consume également tout cela ? » Et le pauvre mage demeure là tout confus[1].

L'optimisme primitif, robuste, travailleur, qui fait le fond du zoroastrisme, s'émiette sous le poids des réflexions. La tendance vers l'ascétisme propre à tant d'hétérodoxies répandues en Iran pénètre dans la conception de la vie des zoroastriens et sape les fondements de leur religion. Dans l'andarz d'Ōshnar (46) nous trouvons le passage suivant, qui est tout-à-fait contraire à l'idée originale du mazdéisme et qui semble plutôt emprunté à la doctrine manichéenne : « L'âme existe, mais c'est le corps qui trompe ».

Ici la doctrine zurvaniste, qui prévalait sous les Sassanides, s'est prouvée fatale en engendrant le déterminisme, poison mortel pour l'esprit ancien du mazdéisme[2]. Zurvān, le dieu primitif, père d'Ōhrmazd et d'Ahriman, n'était pas seulement le temps infini, il était aussi le destin. Dans un traité souvent mentionné, le Dādhastān ī mēnōghēkhrad, la « Sagesse céleste » (ou « l'Esprit de la Sagesse ») fait la déclaration suivante[3] : « Même avec la force et la vigueur de l'intelligence et du savoir il n'est pas possible de lutter contre le destin, car lorsque se dresse la prédestination au bien ou au mal, le sage devient impuissant quant à l'action, et celui qui a l'esprit malveillant devient habile à l'action, et cela rend courageux le lâche et lâche le courageux, paresseux le laborieux et laborieux le paresseux ». L'effort de l'homme, cependant, n'est pas absolument inutile, car, d'après le chapitre 22, cet

[1] Hoffmann, p. 109.

[2] La doctrine de la volonté libre dans le zoroastrisme a été discutée par M. A. V. Williams Jackson dans ses « Zoroastrian Studies » (New York 1928, p. 219 sqq.)

[3] 23. 4—7.

effort sera jeté dans la balance dans l'existence spirituelle, c'est-à-dire dans l'autre monde[1]. Mais le fatalisme est là, et le fatalisme mène à l'incrédulité, ce qu'exprime le traité post-sassanide appelé Shkand-gumānigh-vizar (« Explication qui chasse les doutes »)[2] dans les termes suivants: « Et quant à cette erreur de ceux qui prétendent qu'il n'y a pas de dieux, et qu'on appelle des *dahrīs*[3], [à savoir] qu'ils sont dispensés d'embarras en matière de religion et de la peine de faire des œuvres pies, et quant au bavardage sans bornes qu'ils débitent abondamment, considérez ceci: ils regardent ce monde-ci avec ce qu'il comporte de changements de toute sorte et d'arrangements relatifs aux corps, aux moyens d'action, à l'opposition d'une chose contre une autre et au mélange d'une chose avec une autre, comme l'évolution primitive du Temps Infini; et [ils prétendent] ceci, qu'il n'y a ni récompense des bonnes œuvres, ni punition des péchés, ni paradis, ni enfer, ni rien qui pousse [les hommes] aux bonnes ou aux mauvaises actions; et ceci encore que les choses sont toutes matérielles et que l'esprit n'existe pas »[4].

Pour conclure: le succès rapide de l'islamisme en Iran est dû à une variété de causes; parmi elles il y a une cause psychologique, que l'on entrevoit à travers les livres de sagesse et, plus distinctement encore, à travers les réflexions de Burzōē, un des hommes les plus instruits et sans doute un des plus grands penseurs iraniens du siècle qui précède celui où l'empire des Sassanides va s'écrouler.

[1] Voir Tavadia dans la ZII, 1931, p. 130—131.

[2] 6. 1—8.

[3] C.-à-d. « adhérents de la doctrine du Temps ».

[4] Du nom de *dahrī*, par lequel les libre-penseurs sont désignés ici, M. Tavadia (ZII, 1931, p. 132) conclut qu'il ne s'agit pas d'une secte du temps des Sassanides, car le mot *dahrī* dérive du mot arabe *dahr*, « temps, fortune », et une secte appelée *dahriya* est mentionnée par des auteurs islamiques. L'observation de M. Tavadia est juste sans doute, mais je pense que *dahrī*, dans le passage en question, traduit tout simplement un *zurvānīgh* original, et que l'auteur combat une philosophie matérialiste contemporaine qui a tiré les dernières conséquences des idées zurvanistes. Nous ne savons pas, il est vrai, si le zurvanisme est allé à cette extrémité déja sous les Sassanides.

Les différences entre le zoroastrisme tel qu'il se révèle dans l'Avesta actuel et la littérature théologique en pehlvi, rédigée dans la période post-sassanide, d'une part, et, d'autre part, le zoroastrisme sassanide dont nous pouvons nous faire une idée en étudiant les sources non-iraniennes[1], s'expliquent enfin. L'église zoroastrienne officielle du temps des Sassanides avait pour base un dogmatisme qui se trouve, vers la fin de cette période, creusé et épuisé. La décadence était catastrophale. Au moment où, par la victoire de l'islam, le zoroastrisme perdait l'appui de la puissance séculière, ses prêtres comprenaient qu'il fallait un effort extrême pour empêcher la décomposition complète. Cet effort fut fait. On amputa l'idée de Zurvān avec toute la mythologie puérile qui s'y rattachait et fit du mazdéisme non-zurvaniste une orthodoxie nouvelle. La cosmogonie fut changée en conséquence. On effaça l'adoration du Soleil pour accentuer le monothéisme du culte d'Ōhrmazd, et l'on détermina la position de Mithra (Mihr) dans le système en concordance avec le Mihr Yasht ancien. On retrancha ou altéra les traditions religieuses[2] et laissa tomber en oubli ou fit disparaître tout simplement, avec les commentaires, les parties de l'Avesta sassanide qui étaient infectées de zurvanisme. C'est un fait significatif que le résumé des nasks cosmogoniques dans le Dēnkard a été réduit à quelques lignes qui ne nous disent rien. Ces changements ont eu lieu dans les siècles obscurs qui suivaient la chute de l'empire sassanide. La réforme n'est mentionnée nulle part dans les livres des Parsis. Le zoroastrisme purifié est présenté tout innocemment, comme si c'était le zoroastrisme de tous les temps. Ainsi les prêtres zoroastriens étaient préparés pour combattre avec les armes des arguments les religions étrangères, y compris l'islamisme, sans se trouver inférieurs dès l'abord. Dans le livre apologétique, que nous venons de mentionner, le Shkand-gumānīgh-vizar, ils ont ouvert la campagne non sans habileté. Dès lors les zurvanistes ne sont plus qu'une secte des zoroastriens, et comme telle ils ont été connus

[1] Voir ci-dessus, p. 138 sqq.

[2] Témoin le premier chapitre du Bundahishn iranien, voir ci-dessus, p. 147.

de Shahrastānī, qui décrivait, au XIIe siècle de notre ère, les différentes doctrines religieuses du monde.

*　*
*

Le règne de Khusrō I est une des périodes les plus brillantes de l'époque sassanide. L'Iran avait atteint à une grandeur qui surpassait même celle du temps des grands Shāhpuhr, et le développement littéraire, la culture d'esprit donnent à ce temps-là un attrait singulier. Mais quelles étaient alors les conditions matérielles, sociales et morales du peuple iranien? Nous avons les relations contemporaines plus ou moins malveillantes des auteurs byzantins, et les descriptions idéalisées des sources arabo-persanes, qui ont fait du grand roi Khusrō un modèle de justice. En comparant les sources, en nous rendant compte de leurs tendances et des traditions diverses qu'elles représentent, en mettant en ligne de compte les détails que nous sommes à même de rassembler par voie indirecte, nous pouvons nous former une image, très fragmentaire, il est vrai, de l'Iran en convalescence après la fièvre du mazdakisme, de l'Iran qui vivait à l'ombre de Khusrō à l'Âme Immortelle.

La réforme fiscale, telle qu'elle avait été mise en œuvre par Khusrō, visait plutôt, sans doute, les intérêts du trésor que ceux du peuple. La roture vivait comme elle avait vécu des siècles durant, dans l'oppression et l'ignorance. Les philosophes byzantins qui avaient cherché un asile chez le roi des rois se sentirent bientôt désabusés: ils n'étaient pas assez philosophes pour savoir s'élever à une considération impartiale des mœurs d'un peuple étranger, et ce qu'ils voyaient ressemblait peu à l'état de choses qu'ils espéraient trouver dans un royaume gouverné par un roi philosophe. Évidemment, ils n'avaient pas le goût des études d'ethnographie et de psychologie ethnique. L'habitude des Iraniens de prendre pour femme leur mère ou leur sœur les choquaient autant que la coutume sacrée et obligatoire d'exposer les cadavres. Mais ce n'était pas cela seulement qui leur rendait la vie en Iran dé-

goûtante : c'était aussi l'esprit de caste, l'abîme qui séparait les classes, et les conditions misérables dans lesquelles vivait le bas peuple. « Les plus puissants oppriment les inférieurs, et ils exercent beaucoup de cruauté et d'inhumanité entre eux »[1].

La haute noblesse, qui sortait d'une crise affreuse, décimée, réorganisée par les mesures extraordinaires prises par le roi, était docile et tranquille, bien qu'elle se défiait quelque peu de l'esprit inquiet et innovateur du roi. La noblesse inférieure, qui passait son temps sur ses terres en s'occupant des devoirs de l'administration locale, était peut-être la partie de la population qui vivait le plus à son aise.

Nous pouvons supposer que les misères de la vie publique et sociale étaient, somme toute, moins grandes sous Khusrō I que dans les temps précédents, mais on les sentait plus, parce qu'on réfléchissait plus. Voici enfin le tableau du temps par lequel Burzōē, dans son autobiographie, termine ses méditations sur les misères de la vie humaine et les avantages du renoncement[2] :

« ... Notre temps, étant devenu vieux et caduc, a un aspect pur, mais est en réalité bien trouble. Car si Dieu a donné au roi le bonheur et le succès, si le roi est en même temps prudent, très puissant, magnanime, profond dans l'examen, juste, humain, libéral, ami de la vérité, reconnaissant, très embrassant, occupé des droits et des devoirs, inlassable, persévérant, intelligent, prêt à secourir, doué d'un esprit calme, raisonnable, réfléchi, doux, compatissant, clément, connaisseur des hommes et des choses, ami de la science et des savants, de la bonté et des bons, mais sévère contre les oppresseurs, sans peur et difficile à mener en laisse, sachant procurer en abondance aux sujets ce qu'ils désirent et tenir éloigné d'eux ce qu'ils ne désirent pas, — nous voyons que, malgré cela, notre temps est en décadence partout. Il semble

[1] Agathias, II. 30.

[2] Nœldeke, Burzōēs Einleitung, p. 24 sqq. Il est possible, et même probable, qu'Ibnu'l-Muqaffa', qui nous a transmis cette plainte redondante du médecin en chef de Khusrō, ait renforcé sur le pessimisme de son original en y mettant quelque chose des expériences de son propre temps, mais nous n'avons pas de raison pour douter que le fond sombre du tableau ne soit du pinceau de Burzōē.

en effet que la vérité soit tombée de la main des hommes, que ce dont on se passe difficilement ne soit pas là, que ce qui est là soit nuisible, que ce qui est bon se fane, et ce qui est mauvais verdisse, que l'erreur avance en riant et la bonne conduite recule en pleurant, que le savoir soit porté à terre et la déraison se mette à son aise, que la vilénie se répande et la noblesse de cœur soit accablée, que l'amour soit écarté, la colère et la haine soient favorisées, que la bienveillance soit retranchée aux hommes honnêtes et se soit attachée aux méchants, que la perfidie veille et la loyauté dorme, que le mensonge porte des fruits et la vérité demeure inféconde et sèche, que ce qui est juste recule et ce qui ne vaut rien se pavane, que les gouvernants ne soient là que pour suivre leur bon plaisir et violer les lois, que l'opprimé se résigne à être humilié, et que l'oppresseur se rengorge, que l'avidité ouvre sa gueule partout et avale ce qui est proche et ce qui est éloigné, et que la frugalité n'existe plus, que les méchants s'élèvent vers le ciel et les bons s'abîment, que la noblesse de cœur soit tombée du plus haut sommet à la profondeur la plus basse, tandis que la bassesse possède les honneurs et la puissance, que la domination soit transportée des capables aux incapables. C'est comme si le monde, ivre de joie, disait: j'ai enfermé ce qui est bon et tiré au jour ce qui est mauvais ».

———

CHAPITRE IX.

LE DERNIER GRAND RÈGNE.

Hormizd IV. Son caractère. Continuation de la guerre avec Byzance. Révolte de Vahrām Tchōbēn. Détrônement et meurtre d'Hormizd. Khusrō II monte sur le trône. Vahrām Tchōbēn se fait roi. Guerre civile. Khusrō cherche l'appui de l'empereur. Défaite, fuite et meurtre de Vahrām Tchōbēn. Révolte de Vistahm. Règne de Khusrō II. Nouvelle guerre avec Byzance. Caractère de Khusrō II. Palais royaux (Dastgard, « Château de Shīrēn »). Reliefs à Ṭāq-e-Bostān. Les merveilles de Khusrō. Ses femmes. Le luxe raffiné de la cour. Les parfums et la cuisine. Coupes décorées. La musique. Situation des chrétiens. Détrônement et meurtre de Khusrō et avènement de Kavādh II Shērōē.

Hormizd IV, qui, en l'an 579, succéda à Khusrō I, était sous certains rapports le digne fils de son père. Tout bien considéré, il pouvait prétendre, à plus forte raison peut-être que Khusrō, au surnom « le juste ». Bal'amī le dit formellement: « sa justice était telle qu'elle surpassait celle d'Anōsharvān »[1]. Toutes les chroniques orientales sont d'accord sur ce point, qu'il était plein de bienveillance envers les faibles et les opprimés et sévère contre les grands. Mais dans toutes ces sources, la sympathie et l'antipathie sont entremêlées d'une façon singulière qui montre, que les premiers remaniements arabes du Khvadhāynāmagh ont été composés de traditions diverses dont l'une reflète le sentiment populaire et l'autre la tendance qui prévalait dans les cercles de la noblesse et du clergé. Ainsi Ṭabarī[2] cite d'abord Hishām ibn Muḥammad, qui dit, qu'Hormizd « était un homme d'une culture

[1] Trad. de Zotenberg, II, p. 246.
[2] P. 988. Nœldeke p. 264.

exquise, qui faisait volontiers du bien aux faibles et aux pauvres, mais qui opprimait les nobles, c'est pour cela que ceux-ci lui étaient hostiles et le haïssaient, comme lui aussi les haïssait.... Son sentiment de justice était extrême ». Suivent deux anecdotes, qui se retrouvent chez la plupart des historiens arabes et persans et qui servent d'illustration à la justice sévère et sans acception de personne qui était propre à Hormizd. Ensuite Ṭabarī donne le portrait d'Hormizd d'après une autre source[1]: « Selon ce qu'on dit, Hormizd était victorieux et glorieux, il était aussi d'une culture distinguée, mais astucieux, méchant, et ressemblait dans son caractère aux Turcs, desquels il tirait son origine par sa mère[2]. Il humiliait les nobles et faisait exécuter 13.600 (!) hommes parmi les savants, les nobles et les personnages distingués. Il ne songeait qu'à gagner le bas peuple et à se le disposer favorablement. Il mettait en prison beaucoup des grands et les dégradait en rang et en titre. Il entretenait bien les simples soldats, mais retranchait sur la subsistance des chevaliers ». La substance des deux relations est la même, mais l'esprit en est différent, et dans la dernière il n'est plus question de la justice du roi.

Les auteurs byzantins[3], qui ne voient en Hormizd que l'ennemi de l'empereur, ne le connaissent que du mauvais côté et le décrivent comme un tyran présomptueux, malveillant et cruel contre ses sujets. Les chrétiens de l'Iran, au contraire, ont gardé un bon souvenir de ce roi, qui avait répondu aux attaques des hērbadhs contre les chrétiens: « De même que notre trône royal ne peut se tenir sur ses deux pieds de devant sans les deux pieds de derrière, notre gouvernement ne pourra subsister et rester assuré, si nous faisons révolter contre nous les chrétiens et les adhérents des autres religions qui n'ont pas notre foi à nous. Cessez donc d'attaquer les chrétiens, mais efforcez-vous avec zèle de faire de bonnes œuvres, de sorte que les chrétiens et les adhérents des autres religions le voient et vous louent et se sentent attirés vers votre reli-

[1] P. 990, Nœldeke p. 267 sq.

[2] La mère d'Hormizd était la fille du khāgān des Turcs que Khusrō avait épousée, v. p. 375, note 2.

[3] Ménandre et Théophylacte.

gion »[1]. Ī s h ō ' y a b h, qui avait été nommé catholicos avec le consentement du roi, était très en faveur chez celui-ci et lui rendait de bons services en le renseignant sur les mouvements des Byzantins[2].

Hormizd, en effet, suivait la politique de son père, mais avec moins de prudence et de modération. Sa tolérance en matière de religion l'exposait à la rancune du clergé zoroastrien ; cependant il ne paraît pas que le clergé ait joué un rôle considérable dans la révolte qui finit par le priver du trône et de la vie. Les mōbadhs n'ont pas reconquis leur ancienne puissance. Mais l'inimitié de la noblesse, que Khusrō I avait su tenir en bride, tout en ménageant son orgueil, lui fut néfaste. Les sources orientales nous donnent les noms de plusieurs ministres et autres grands seigneurs qu'il a fait tuer ; parmi eux était le mōbadhān mōbadh Z a r d u s h t. On s'imagina, Théophylacte déjà l'a entendu dire, et les Orientaux en ont fait des récits plus amples, qu'il sévissait contre les grands, parce qu'on lui avait prédit qu'il perdrait le trône et la vie dans une insurrection. Il manquait à Hormizd l'ascendant de son père, ce je ne sais quoi des personnalités vraiment supérieures qui impose le respect et l'obéissance dans toutes les circonstances. Enfin, les troubles dans lesquels s'écroula le trône d'Hormizd étaient le contre-coup du système militaire créé par Khusrō I. Ce système, en effet, fut fatal à l'empire en engendrant des désordres continuels, dont l'insurrection contre Hormizd était le présage.

A l'avènement d'Hormizd, des négociations de paix étaient en cours entre Byzance et l'Iran. Le nouveau roi les fit échouer. Elles furent renouvelées en 581, mais sans résultat. La guerre continua donc, mais les généraux iraniens avaient peu de succès. Le plus habile d'entre eux était V a h r ā m, surnommé T c h ō b ē n (« l'homme de bois »), originaire de Raï, fils de V a h r ā m - G u s h n a s p, de la grande famille des M i h r ā n, militaire brillant, très populaire parmi ses troupes, ambitieux et plein d'orgueil comme les grands seigneurs féodaux de l'ancien temps. Ayant combattu heureusement les peuples qui menaçaient les frontières

[1] Ṭabarī, p. 991, Nœldeke p. 268.

[2] Labourt, p. 201.

du nord et de l'est[1] et battu les Turcs, il fut chargé du commandement suprême dans la guerre contre les Byzantins, mais essuya une défaite. Hormizd lui enleva le commandement d'une façon outrageante. Alors, sûr de son armée, Vahrām Tchōbēn arbora le drapeau de l'insurrection. Cet événement déchaîna la rebellion de toutes parts. Le mécontentement s'alluma. Vistahm de la famille des Aspāhbadh et allié avec la maison royale (il était frère de la mère du prince désigné, Khusrō), réussit à délivrer son frère Vindōē, que le roi avait fait emprisonner, parce qu'il s'était opposé à sa politique, et les deux frères entrèrent dans le palais royal, déposèrent le roi et le jetèrent en prison. Les rebelles lui brûlèrent les yeux et firent roi son fils Khusrō, le second du nom et surnommé plus tard Abharvēz, « le victorieux »[2], qui partit à la hâte de l'Azerbéïdjan, où il était avec l'armée, pour aller à Ctésiphon mettre la couronne sur sa tête. C'était en l'an 590. Quelque temps après, Hormizd fut tué, ou par ordre de Khusrō, comme le prétend Théophylacte, ou bien avec son consentement tacite.

Mais Vahrām Tchōbēn n'était pas disposé à se soumettre au nouveau roi ; il aspirait lui-même à la couronne. La famille des Mihrān prétendait descendre de la dynastie des Arsacides, et c'est en s'appuyant sur les anciennes prétentions de sa race qu'il s'enhardit à cette atteinte, inouïe jusqu'alors, aux droits de la famille de Sāsān. En face des forces supérieures de Vahrām, Khusrō prit la fuite. Vahrām entra en triomphateur dans la capitale, mit lui-même la couronne sur sa tête, malgré l'opposition d'une partie des grands, et fit frapper des monnaies à son effigie, tandis que Khusrō passait la frontière byzantine et se mettait sous la protection de l'empereur Maurice.

Le règne éphémère de Vahrām Tchōbēn (Vahrām VI) fut une série de troubles et de luttes. Il avait contre lui le clergé et bon nombre des grands, qui ne voulaient reconnaître comme souverain un usurpateur, issu de leurs propres rangs. Nous ne savons pas quels étaient les sentiments de la masse des Iraniens.

[1] Voir Marquart, Ērānšahr, p. 65 et 83.

[2] *Parvīz* en persan.

Les Juifs voyaient en lui un protecteur bienveillant et le secouraient par des subsides. Vindōē, qui avait été saisi et enfermé, fut délivré par quelques grands seigneurs, et une conjuration fut tramée contre Vahrām. Le complot avorta, les chefs en furent exécutés, et Vindōē s'enfuit en Azerbéïdjan, où son frère Vistahm était actif pour la cause de Khusrō.

L'empereur Maurice embrassa les intérêts de Khusrō et lui accorda son assistance militaire contre la cession des villes de Dara et de Maïpherqaṭ (Mayafariqīn, Martyropolis), qui avaient été prises par les Grecs dans la guerre. Cette tournure des affaires eut l'effet désiré: plusieurs grands seigneurs qui avaient défendu jusqu'alors la cause de Vahrām l'abandonnèrent. Après des combats acharnés, Vahram fut battu près de Ganzak en Azerbéïdjan par les forces réunies des Byzantins, des Arméniens commandés par M u s h e l et des Iraniens qui s'étaient joints à Khusrō, et dut s'enfuir. Il réussit à se mettre en sûreté dans le pays des Turcs, à Balkh, où il fut tué peu de temps après, probablement à l'instigation de Khusrō[1]. La vie aventureuse de Vahrām Tchōbēn a laissé une forte impression sur l'esprit des Iraniens. Elle a donné matière à un roman populaire pehlvi, dont les détails nous sont connus des chroniqueurs arabes et persans et du Shāhnāmeh de Firdausī[2]. L'auteur anonyme de ce livre a su rendre le tragique grandiose de cet homme vraiment remarquable, qui semble avoir été non seulement un grand guerrier, mais aussi un personnage doué de belles qualités humaines[3].

Les mōbadhs n'avaient pas de quoi se féliciter sur le retour de Khusrō, car il apportait de son séjour dans l'empire romain un penchant pour toutes sortes de superstitions chrétiennes, et il était affermi dans ces dispositions par une femme chrétienne,

[1] La source principale quant à ces événements est l'œuvre historique de Théophylacte. La relation de la chronique syrienne appelée l'anonyme de Guidi (voir ci-dessus, p. 75) est très sommaire.

[2] Nœldeke est le premier qui ait attiré l'attention sur ce roman (Nœldeke, Ṭabarī, p. 474 sqq.). Dans un mémoire composé en danois (Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning, no. 75) j'ai essayé d'en reconstruire les traits principaux.

[3] Comp. l'épilogue.

Shīrēn, dont il fit sa favorite. Cependant, les dangers qui menaçaient le trône de Khusrō de la part des grands n'étaient pas encore éloignés. La haine du roi tomba sur les deux hommes qui l'avaient aidé à regagner la couronne, à savoir Vindōē et Vistahm. Il leur avait accordé, en récompense, de grandes dignités; ainsi Vistahm, selon les chroniqueurs orientaux, avait été fait gouverneur du Khorassan et des pays adjacents. Mais Khusrō



Fig. 42. Monnaie de Khusrō II.
(Collection de l'auteur).

n'oubliait pas que les deux frères s'étaient insurgés contre son père, et il craignait que l'exemple qu'ils avaient donné ne fut imité un jour ou l'autre. Sous quelque prétexte il fit tuer Vindōē, mais alors Vistahm, à qui le même sort était réservé, se révolta à son tour, se rendit indépendant dans sa province et, en suivant l'exemple de Vahrām Tchōbēn, il se déclara roi. A l'aide de troupes délamites et de guerriers qui avaient servi dans l'armée de Vahrām Tchōbēn il tint tête au roi légitime dix ans durant, ce que montrent les monnaies à son effigie qui existent, et parvint même à se soumettre deux rois kūshānites, Shāvagh et Paryōgh[1]. Khusrō, qui perdait courage à la nouvelle de cette insurrection, fut fortifié et consolé par l'évêque chrétien Sabhrīshō', et lorsque, enfin, Vistahm fut vaincu après des combats et des intrigues, dont nous ne possédons pas des détails sûrs[2],

[1] Voir Marquart, Ērānšahr, pp. 65 et 83—84.

[2] D'après le roman de Vahrām Tchōbēn, il fut tué par Gurdīyagh, la sœur de Vahrām, qu'il avait prise pour femme et qui épousa plus tard Khusrō II. Pour l'histoire de l'insurrection de Vistahm, voir Nœldeke, Ṭabarī, p. 478 sqq.

Khusrō fit faire catholicos ce Sabhrīshō' après Īshō'yabh, qui venait de mourir[1].

Quelques années après, le meurtre de l'empereur Maurice par la main de Phocas (602) fournit à Khusrō un prétexte pour commencer une nouvelle guerre contre Byzance. Phocas fut renversé par Héraclius, mais la guerre continua. Les généraux iraniens firent des conquêtes dans l'Asie Mineure, prirent Édesse,



Fig. 43. Monnaie de Vistahm.
(Collection de l'auteur).

Antioche, Damas, puis Jérusalem, d'où l'on enleva la sainte croix pour l'envoyer à Ctésiphon[2], et enfin Alexandrie et quelques autres parties de l'Égypte, qui n'avait appartenu à l'empire iranien depuis le temps des Achéménides. A cette époque, environ en 615, la puissance de Khusrō était à son apogée. A la frontière orientale, les attaques du roi des Kūshāns, d'origine hephtalite, qui était le vassal du khāgān des Turcs, avaient été repoussées par l'Arménien Smbat Bagratuni, et le roi avait été tué[3]. Une partie du nord-ouest de l'Inde reconnaissait la suzeraineté du grand roi, ce que nous montrent des monnaies trouvées dans ces contrées-là[4].

Les premiers parmi les chefs d'armée des Iraniens étaient Shāhēn Vahmanzādhaghān, pādhghōspān de l'ouest, et Farrukhān, qu'on appelait aussi Rōmēzān[5], et qui

[1] Nœldeke, Ṭabarī, p. 478 sqq.; Labourt, p. 209 sq.

[2] La version arabe d'une relation chrétienne sur la prise de Jérusalem par les Iraniens en 614 a été publiée par le P. Paul Peeters dans les Mélanges de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, t. IX, fasc. 1 (Beyrouth 1923).

[3] Marquart, Ērānšahr, p. 66 sq.

[4] Ibid., p. 33.

[5] Anonyme de Guidi, traduction de Nœldeke, p. 24, note 4.

portait le titre de Shahrvarāz (« sanglier de l'empire »)[1]. Shahēn fit des conquêtes dans l'Asie Mineure, et s'empara de Chalcédon vis-à-vis de Constantinople; puis il mourut, tué, peut-être, sur l'ordre de Khusrō[2]. Shahrvārāz, qui avait conquis les grandes villes de la Syrie et Jérusalem, mit le siège devant Constantinople, mais n'avait pas les moyens de faire transporter ses troupes sur la côte européenne du Bosphore.

Héraclius, enfin, arrêta la marche triomphale des armées iraniennes. Il reconquit l'Asie Mineure, s'avança en repoussant les troupes du grand roi dans l'Arménie et l'Azerbéïdjan et prit en 623 ou 624 la ville de Ganzak, où il fit détruire le temple du feu d'Ādhur-Gushnasp. Khusrō s'en était enfui alors en emmenant le feu sacré. Dans les années suivantes, les Khazares, peuple de race turque qui s'était établi au Caucase pendant la dernière moitié du VI[e] siècle, s'emparèrent de Darband et s'allièrent à l'empereur[3]. Puis celui-ci envahit la vallée du Tigre, prit en 628 le château royal de Dastgard et se prépara à assiéger Ctésiphon. Khusrō quitta la capitale et se mit en sûreté — pour trouver la mort peu de temps après, dans une révolte. Nous y reviendrons dans la suite.

Voilà en peu de mots les événements qui marquent le règne de Khusrō II, ce roi qui s'appelait lui-même « un homme immortel parmi les dieux et un dieu très puissant parmi les hommes, possesseur d'une renommée sublime, celui qui se lève avec le soleil et donne à la nuit ses yeux »[4]. Il a entouré pour quelque temps la royauté d'une splendeur extérieure qu'elle n'avait atteint jusqu'alors pendant la période sassanide. C'est pour cela qu'une des traditions consignées dans l'œuvre de Ṭabarī en fait l'éloge suivant[5]: « Il était un des rois iraniens qui excellaient le plus en

[1] Des traditions légendaires sur les exploits de ces généraux semblent avoir formé le noyau du roman arabe de ʿOmar en-Nuʿmān et de ses fils, inséré dans les Mille et une Nuits; voir H. Grégoire, Héros épiques méconnus, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales, II (1933—34), Bruxelles 1934.

[2] Justi, GIPh. II, p. 543.

[3] Marquart, Ērānšahr, p. 107.

[4] Théophylacte, IV. 8.

[5] Ṭabarī, p. 995, Nœldeke p. 275.

bravoure, en prudence et par des expéditions guerrières lointaines. Comme on dit, sa force, ses victoires et triomphes, ses richesses en argent et en d'autres trésors et sa fortune perdurable étaient d'une telle grandeur qu'elles n'ont pas été accordées à un plus haut degré à aucun autre roi. C'est pour cela qu'il fut nommé Abharvēz, c'est-à-dire « victorieux » ».

Il est bien douteux, cependant, que le renom d'une bravoure personnelle lui revienne de droit. Il en a donné peu de preuves dans sa lutte contre Vahrām Tchōbēn, et dès qu'il fut bien en selle, il n'a pas exposé sa personne dans les guerres dont son règne était rempli. Et sa prudence était plutôt une espèce de circonspection astucieuse qui lui permit d'épier le moment de se défaire des hommes qui lui semblaient dangereux. Car il avait bien compris que, si l'ampleur de sa puissance dépendait du système militaire créé par Khusrō I, il se cachait dans ce même système des dangers qui menaçaient la royauté. Autrefois les seigneurs féodaux avaient déposé des rois pour mettre au trône d'autres princes de la maison sassanide qui leur étaient plus agréables; mais dès le temps d'Hormizd IV, les généraux, qui disposaient d'armées permanentes et mobiles, commencent à aspirer eux-mêmes au pouvoir royal. Vahrām Tchōbēn, d'abord, avait tenté l'aventure, puis ce fut le tour de Vistahm.

En effet, la tradition iranienne, dont Ṭabarī a conservé le plus fidèlement les nuances diverses, complète le portrait de Khusrō II en y ajoutant quelques autres traits: la fortune le rendit présomptueux, il devint hautain et sujet à une cupidité fatale, il enviait aux hommes leur propriété. Il chargea un barbare, le fils de S u m a i (?), qui portait le nom iranien de F a r r u k h z ā d h ou F a r r u k h ā n z ā d h, de l'exaction d'impôts arriérés, et celui-ci infligeait des peines dures aux hommes, les accablait sans mesures et leur enlevait iniquement leur possession, s'ils n'avaient pas payé leurs impôts à temps. Ainsi Khusrō, en rendant la vie onéreuse aux hommes, s'attirait la haine du peuple[1]. « Khusrō méprisait les hommes et dédaignait ce qu'aucun roi judicieux et

[1] Ṭabarī, p. 1041, Nœldeke p. 352.

prudent ne dédaigne. Son cœur criminel et son inconsidération envers Dieu étaient tels qu'il ordonna au chef de la garde intérieure, qui s'appelait Z ā d h ā n - F a r r u k h, de tuer tous les prisonniers qui se trouvaient dans ses cachots, le nombre en étant 36.000[1]. Cependant Zādhān-Farrukh ne se hâta pas, mais s'efforça d'ajourner l'exécution de l'ordre royal en prétextant devant Khusrō toutes sortes de difficultés ». Khusrō, de plus, méditait de massacrer les troupes qui s'étaient enfuies devant Héraclius[2].

Si Hormizd IV avait été dur contre les grands, mais plein de soin envers les humbles, Khusrō opprimait le peuple pour remplir son trésor et ne ménageait non plus les grands. Plein de rancune et de soupçons il épiait le moment de perdre ceux qui l'avaient servi avec zèle. D'abord il se défit, nous l'avons vu, de Vindōē et de Vistahm, dont le dernier lui causa cependant bien de l'embarras. Plus tard ce fut le tour de M a r d ā n s h ā h, le pādhghōspān de Nēmrōz et un de ses plus fidèles serviteurs. La légende raconte que Khusrō, rendu méfiant contre cet homme très puissant par la prédiction des astrologues, que la mort lui viendrait de Nēmrōz, voulut d'abord le tuer, mais se souvenant de sa fidélité à toute épreuve, il résolut de lui faire couper seulement la main droite et puis, lui ayant ôté ainsi la possibilité de remplir les plus hautes fonctions de l'empire, de le dédommager en lui donnant beaucoup d'argent; mais l'estropié lui fit jurer de lui accorder une prière et demanda ensuite qu'on lui tranchât la tête, parce qu'il ne voulait pas vivre ayant subi un tel déshonneur. Ce qui est certain, c'est que le roi fit exécuter Mardānshāh et se fit un ennemi implacable dans la personne de son fils, qui s'appelait M i h r - H o r m i z d ou N ē v - H o r m i z d[3].

Voici un autre grand seigneur qui eut le même sort: Y a z d ē n, le chrétien. L'histoire de ce personnage est un tableau de mœurs très intéressant. Sa famille, d'origine syrienne, possédait

[1] Inutile de dire que ce nombre, comme celui des hommes distingués tués par Hormizd IV selon la relation de Ṭabarī (ci-dessus, p. 437) est fantastique. Zādhān-Farrukh est probablement le même que Farrukhzādh.

[2] Ṭabarī, p. 1043, Nœldeke p. 356.

[3] Ṭabarī, p. 1058 sqq., Nœldeke p. 379 sqq.; Anonyme de Guidi, Nœldeke, p. 29.

des terres étendues à Karkhā de Bēth Slōkh, le Kerkuk moderne, et avait eu, à ce qu'il semble, de hautes fonctions dans l'administration des finances[1]. Ce Yazdēn, étant revêtu de la dignité de vāstryōshānsālār, avait la charge de percevoir la dîme, et dans les expéditions de guerre il accompagnait les armées pour sauvegarder les intérêts du trésor dans les pillages et pour lever les contributions. On dit qu'il expédiait chaque matin au trésor mille pièces d'or[2]. Il servait d'un zèle non moins ardent la cause de ses coreligionnaires ; aussi les auteurs chrétiens oublient-ils les concussions qu'il exerçait pour son propre compte pour louer sa piété et sa dévotion. Un monastère fondé par Shīrēn, la favorite chrétienne du roi, fut richement doté par lui[3], et il « fit construire dans tout le monde des églises et des couvents comme des images de la Jérusalem céleste ; et comme Joseph était aimé de Pharaon, et encore plus, il était aimé de Khusrō »[4]. Lorsque les Iraniens s'étaient emparés de Jérusalem, Yazdēn fit envoyer un butin énorme à Ctésiphon, et parmi les pièces les plus précieuses aux yeux des chrétiens était une partie de la croix sainte, que le roi fit déposer avec les honneurs suprêmes dans le nouveau trésor qu'il avait fait construire dans la capitale. Les Juifs de Jérusalem, qui avaient profité de l'occasion pour se venger des chrétiens en mettant le feu aux églises, furent crucifiés et leurs propriétés confisquées par ordre du roi d'après les conseils de Yazdēn, qui fit reconstruire quelques-unes des églises détruites[5]. Mais la faveur dont jouissait le vāstryoshānsālār ne dura pas. La cause de sa chute n'est pas connue, mais au moment où les troupes d'Héraclius envahissaient les provinces occidentales du royaume, Khusrō ordonna d'exécuter Yazdēn et en fit mettre la femme à la torture, sans doute pour savoir où son mari avait caché les richesses qu'il avait accumulées per fas et nefas[6].

N u ʿ m a n I I I, roi des Arabes de Ḥīra, qui avait embrassé

[1] Nœldeke, Ṭabarī, p. 384, note.
[2] Anonyme de Guidi, trad. de Nœldeke, p. 22.
[3] Assem., III. I. 471 ; Nœldeke, Ṭabarī, p. 358 note.
[4] Anonyme de Guidi, Nœldeke p. 22.
[5] Ibid., p. 24 sqq.
[6] Ibid., p. 30.

le christianisme, fut une autre victime du tempérament rancunier de Khusrō. On dit qu'il n'avait pas obéi à l'ordre de Khusrō de l'accompagner, lorsqu'il se trouvait en fuite devant Vahrām Tchōbēn, et qu'il avait refusé de lui donner sa fille pour femme. A quelque époque entre les ans 595 et 604, Khusrō le fit enfermer et puis mettre à mort, et il ôta en même temps la royauté à la famille des Lakhmides pour la donner à I y ā s de la tribu des Ṭaiy, en installant à côté de lui un inspecteur persan, connu dans l'histoire sous son titre de N a k h v ē r a g h ā n[1].

La cruauté de Khusrō était quelquefois assaisonnée d'une gaîté sinistre. On lui fit, dit Ṯa'ālibī[2], un rapport concernant un gouverneur, qui, appelé à la cour, montrait peu d'empressement à venir. Le roi écrivit cette décision: « S'il lui est difficile de venir auprès de nous en son entier, nous nous contenterons d'une partie de lui, et nous lui rendrons la tâche plus facile. Qu'on apporte sa tête à la cour en laissant le corps ».

Des récits divers concernant une inimitié secrète entre Khusrō et son général S h a h r v a r ā z se trouvent chez des auteurs arabes. Djāḥiẓ raconte[3] que, pendant la guerre avec l'empereur, Khusrō envoyait à Shahrvarāz des lettres avec des ordres contradictoires. Le général, qui craignait quelque mauvais tour de la part du roi, s'allia à l'empereur contre Khusrō et lui ouvrit le chemin jusqu'à Nahravān. Alors un chrétien, qui devait de la reconnaissance à la maison royale, parce que Khusrō I avait sauvé la vie à son grand-père le jour où Mazdak[4] fut tué, fut envoyé par ordre du roi à Shahrvarāz avec un bâton creux qui cachait une lettre, par laquelle Shahrvarāz était engagé à mettre le feu au palais de l'empereur et d'en tuer les guerriers. Le chrétien[5] étant arrivé à Nahravān, et y ayant entendu le bruit des crécelles

[1] Anonyme de Guidi, Nœldeke p. 13—15 et note 2 du p. 15; Ṭabarī, p. 1015 sqq., Nœldeke p. 311 sqq.; Rothstein, p. 107 sqq.

[2] P. 689.

[3] Tādj, p. 180; allusion à la même histoire chez Mas'ūdī, Murūdj, II, p. 227.

[4] Émendation nécessaire du texte de Djāḥiẓ, qui porte: Mānī.

[5] Un évêque tributaire de l'Iran, selon Mas'ūdī.

des chrétiens[1], se repentit d'avoir trahi la cause de l'empereur chrétien, et alla tout droit à la porte de l'empereur lui révéler le secret et lui remettre le bâton. L'empereur, croyant que Shahrvarāz méditait une trahison, se retira en hâte avec son armée, et Khusrō, qui avait prévu l'issue de l'affaire, se vit délivré de son ennemi redoutable[2].

L'avidité semble avoir été le trait le plus saillant de la psychologie de Khusrō II. Pendant les trente huit années de son règne il a amassé de toutes les manières possibles des richesses énormes, qu'il a soustraites en grande partie à l'utilité publique pour les amonceler dans ses trésors. Dans la dix-huitième année du règne de Khusrō (607—8), le trésor, que le roi fit transporter dans le nouvel édifice à Ctésiphon, renfermait environ 468 millions de miṯqāls en espèces[3], ce qui correspondrait à environ 375 millions de francs d'or, en tant que l'unité pondérale d'un miṯqāl ait été égale à un drachme sassanide. A cela s'ajoutait une immense quantité de joyaux et de vêtements dont la plupart auraient été des contributions extraordinaires[4]. Selon le compte-rendu que Khusrō aurait élaboré lui-même après sa chute, et dont il sera question plus tard, le contenu des trésors était encore plus considérable: après la treizième année déjà, il s'y trouvait 800 mil-

[1] Les chrétiens de l'orient se servaient de crécelles en bois au lieu de cloches, pour appeler les croyants à la prière.

[2] D'autres anecdotes légendaires sur Khusrō et Shahrvarāz chez Ṭabarī, p. 1008—9, Nœldeke p. 301—3; Baihaqī, p. 136 sqq. Il y a eu entre le roi et son grand général des différends dont les détails nous échappent, et qui aboutirent à la révolte de Shahrvarāz, dont il sera question dans la suite. — Khusrō, en se servant d'un espion et provocateur, vient à bout d'un religieux qui excite le peuple de la capitale contre le gouvernement tyrannique, et le fait envoyer au gouverneur d'une autre ville avec l'ordre de le faire tuer, lorsque l'excitation de la capitale se serait apaisé (Djāḥiẓ, Tādj, p. 98). Dans les livres arabes du genre appelé « adab » on trouve généralement des anecdotes sur Khusrō II, dont l'authenticité est très douteuse, ainsi p. ex. Baihaqī, p. 155 sqq. et p. 490 = Pseudo-Djāḥiẓ, Maḥāsin, éd. van Vloten, p. 21.

[3] Dont 48 millions (en 12.000 bourses à 4000 miṯqāls) étaient en monnaies frappées sous Pērōz et Kavādh.

[4] Ṭabarī, p. 1042, Nœldeke p. 354—56.

lions de mitqāls en espèce, puis, la trentième année, malgré les guerres prolongées et coûteuses, 1600 millions de mitqāls ou la valeur d'environ 1300 millions de francs d'or (outre le butin de guerre), ce dernier accroissement étant le résultat d'un levage impitoyable d'impôts arriérés des années passées et de sommes d'indemnité pour des valeurs qui avaient été dérobées aux trésors ou dissipées de manières diverses[1].

En somme, le tableau qui se dégage des relations de sources différentes sur les faits et gestes de Khusrō Abharvēz ne saurait guère nous inspirer beaucoup de sympathie. Il est difficile de découvrir des traits agréables dans ce portrait d'un monarque haineux, sournois, cupide et dépourvu de courage personnel. Mais si Khusrō était avide, il n'était pas avare, quand il s'agissait de mettre en relief la grandeur de la royauté et de sa personne et d'éblouir les hommes par l'étalage d'un luxe inouï jusqu'alors. Les monceaux de pièces d'or et d'argent et de joyaux qui remplissaient ses trésors ne donnent pas encore la mesure juste des exactions par lesquelles il a exploité la fatigue de ses sujets: il faut y ajouter les immenses sommes dépensées pour les jouissances du roi et de sa cour. Ce qui donne au règne de Khusrō II un intérêt particulier, c'est justement ce faste, qui a exercé une impression inoubliable sur l'esprit des contemporains. En effet, les relations détaillées sur la splendeur de la cour sassanide que nous ont laissées les anciens auteurs arabes et persans, et qui remontent à des sources sassanides, se rapportent pour la plupart au temps de Khusrō II. Si nous y joignons les scènes que Khusrō a fait graver sur les rochers de Ṭaq-e-Bostān, nous aurons une image très vivante de cette époque, qui est le dernier épanouissement de la civilisation sassanide.

Depuis environ 604 jusqu'à l'époque de l'invasion d'Héraclius en 627—28, Khusrō n'avait pas visité Ctésiphon, ville qui, selon la prédiction d'un devin, lui serait fatale. Son séjour favori était le palais de *Dastgard*[2] ou *Dastgard-Khusrō*, El-Daskara ou

[1] Ṭabarī, p. 1057, Nœldeke p. 377.

[2] Sur la signification de *dastkart, dastgard* (« terre », « Landgut »), voir B. Geiger, WZKM, 42, p. 123 sqq.

Daskaratu'l-malik des auteurs arabes, situé sur la grande route militaire qui menait de Ctésiphon à Hamadan, à 107 kil. environ de la capitale dans la direction nord-est, près de l'ancienne ville d'Artamita[1]. L'indication de quelques auteurs arabes[2], qui attribuent la construction de Dastgard à Hormizd I, est rejetée par M. Herzfeld. Il est bien possible que la ville et le palais aient existé avant le règne de Khusrō II, mais en tout cas c'est depuis le temps de Khusrō I que les rois sassanides ont préféré le séjour dans l'Irak, surtout dans les contrées situées entre Ctésiphon et Holvān[3]. Les ruines de Dastgard, appelées ajourd'hui Zendān (« la prison ») ont été décrites par M. Herzfeld[4]. Au temps du géographe arabe Ibn Rusta (environ 903 de notre ère) la muraille en briques cuites qui avait entouré la ville existait encore toute entière ; mais aujourd'hui il ne reste qu'un fragment d'environ cinq cents mètres avec douze tours bien conservées et quatre qui sont tombées en ruines. Selon M. Herzfeld, la muraille de Dastgard est probablement la plus forte de toutes les murailles en briques qui aient été conservées dans l'Asie antérieure, à la seule exception de celles construites par Nabuchodonosor. L'intérieur était vide de ruines déjà du temps d'Ibn Rusta, ce qui s'explique par la destruction complète de la ville et du palais par la main d'Héraclius, qui voulait venger de cette manière les dévastations des armées iraniennes sur le territoire byzantin.

Plus loin sur la route militaire entre Khanikin et Holvān, on trouve les ruines d'un autre château qui a joué un rôle, probablement, dans l'histoire de Khusrō II. L'endroit porte le nom de Qaṣr-e-Shīrīn, et la tradition qui en fait la résidence de Shīrēn, la favorite de Khusrō, peut bien être vraie. On y reconnaît une forteresse de forme carrée appelée Qal'a-e-khusrovī ou « forteresse khusrovienne », entourée d'un fossé et munie de tours rondes et d'un pont à arches. Le plateau que défendait la forteresse a renfermé un parc immense, dont les murs servaient en

[1] Sarre-Herzfeld, Archäologische Reise, II, p. 76 sqq.

[2] Ḥamza et Ibn Qutaība.

[3] Archäol. Reise, II, p. 93.

[4] Iran. Felsreliefs, p. 237 ; Archäolog. Reise, p. 89 sqq.

même temps d'aqueduc, un grand palais d'été nommé aujourd'hui Ḥadjy-qalasy, et un grand édifice massif qu'on désigne sous le nom de Tchuarqapu (« les quatre portes »), et qui semble avoir eu, dans sa construction, une certaine ressemblance avec le palais de Ctésiphon[1].

Toutes les ruines d'édifices sassanides qui ont subsisté jusqu'à notre temps sont des constructions en voûte. Il a existé aussi, surtout dans l'Irak, des maisons royales et des pavillons d'un type plus léger, des constructions à colonnes en bois, à peu près comme le palais séfavide de Tchehel Sutūn à Ispahan. Mais comme les matériaux de ces constructions étaient trop périssables, rien n'en est resté[2]. Toutefois nous pouvons nous en faire une idée en regardant les détails architectoniques de la grotte de Ṭāq-e-Bostān. A côté de la grotte que Shāhpuhr III avait fait creuser dans le fameux rocher Ṭāq-e-Bostān[3], il y en a une autre plus grande[4], qui est l'œuvre de Khusrō II (Fig. 44). L'arc en plein-cintre qui forme l'entrée de cette grotte imite le portail d'un palais royal. Il repose sur deux piliers dont la décoration, très finement exécutée, représente un arbre aux branches symmétriquement arrangées, se roulant en lignes ondoyantes et portant des feuilles d'acanthus et qui se termine en haut par une corolle fantastique; c'est peut-être, selon la supposition de M. Herzfeld, un rejeton de l'arbre de la vie, cet arbre mythique de haute antiquité, qui s'était maintenu sous différents aspects dans la mythologie des mazdéens, comme l'arbre de Gōkarn et l'arbre appelé Van ī yudhbēsh, qui guérit toutes les maladies. Au-dessus du pilier, des deux côtés, on voit, se dépliant du bord de la voûte naissante, un bout de ce ruban plissé qui fait partie de l'habillement des rois sassanides. En haut, dans les deux coins formés par l'arc en plein-cintre, deux figures de Nicé, toutes grecques dans leur costume et leur maintien, tendent, chacune de son côté, une couronne

[1] Voir J. de Morgan, Mission scientifique en Perse, t. IV, p. 341 sqq., et Herzfeld dans Sarre-Herzfeld, Iran. Felsreliefs, p. 237 sq. et pl. 49.

[2] Herzfeld, Am Tor von Asien, p. 108.

[3] Ci-dessus, p. 249 sqq.

[4] Herzfeld, Am Tor, p. 91 sqq. et pl. 33—40.

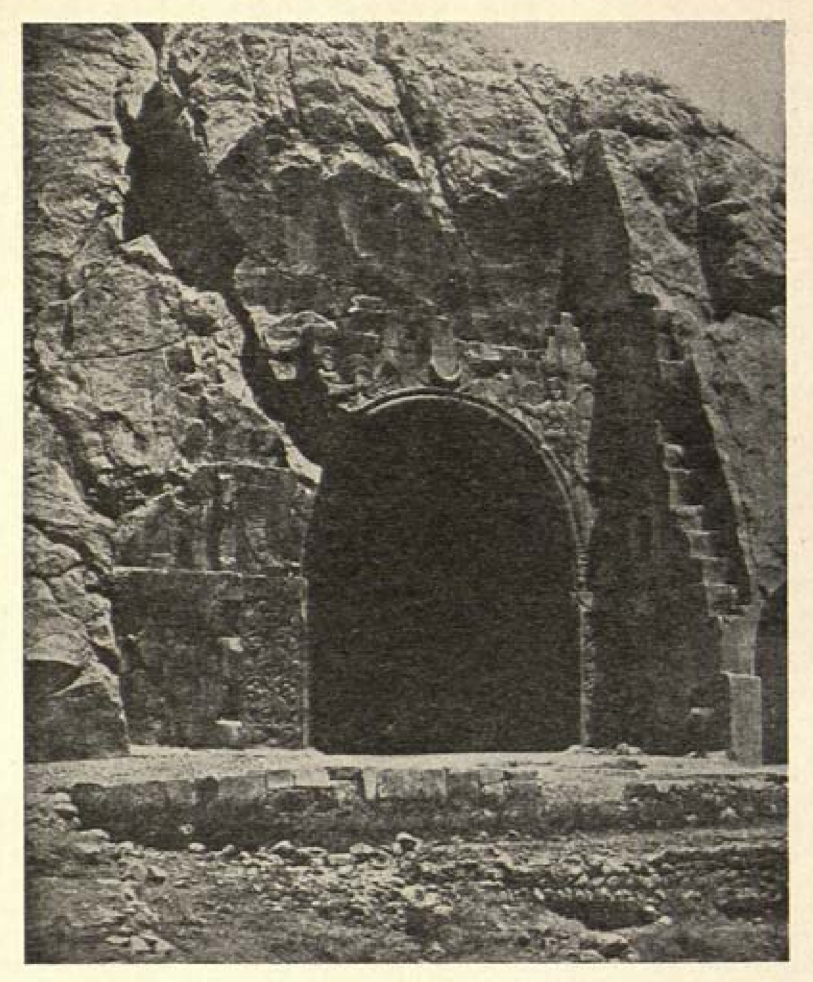


Fig. 44. Grotte de Khusrō II à Ṭāq-e-Bostān.
(Herzfeld, Am Tor von Asien).

triomphale à rubans plissés. Tout au milieu au-dessus de l'arc, un croissant couché, décoré aussi des rubans royaux, dresse ses cornes en haut[1].

La muraille du fond de la grotte carrée est remplie par deux grands reliefs, formant deux étages (Fig. 45). Cet arrangement est marqué par deux colonnes en relief qui, placées de chaque

[1] Herzfeld, Am Tor von Asien, p. 108.

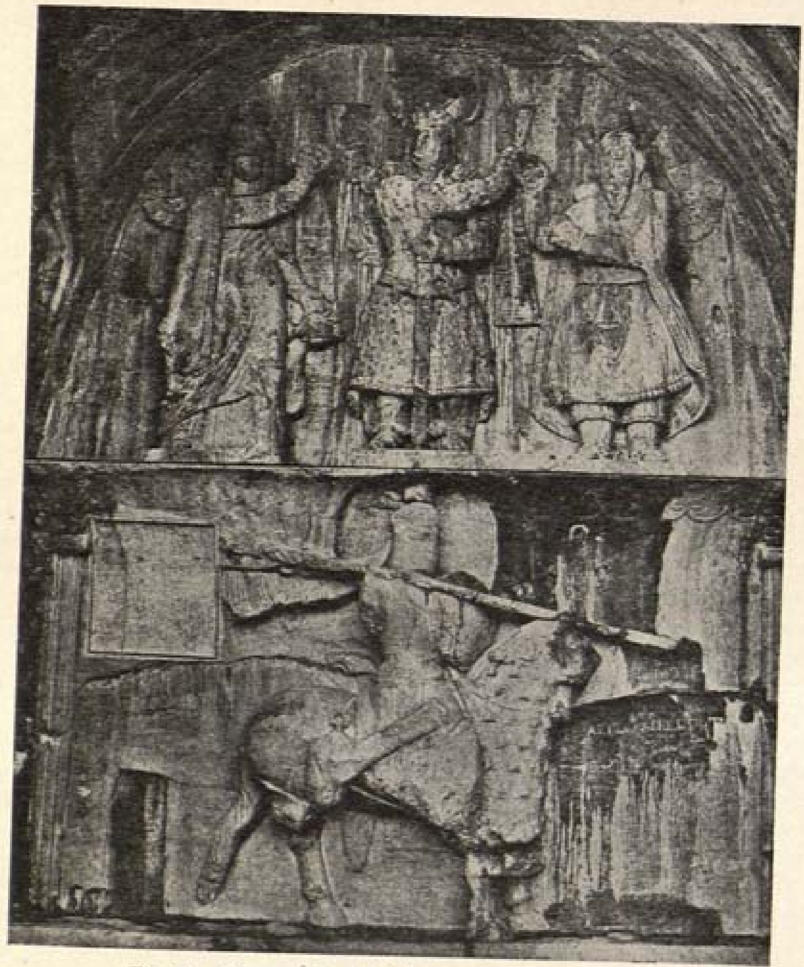


Fig. 45. Deux reliefs de Khusrō II à Ṭāq-e-Bostān.
(Herzfeld, Am Tor von Asien).

côté du relief d'en bas, semblent porter le plafond de l'étage inférieur. Ces deux colonnes ont des fûts cannelés. Leurs chapiteaux, qui sont reliés par une frise de feuilles de vigne sous la moulure, reproduisent le motif de l'arbre des piliers du portail[1]. Les recherches savantes de M. Herzfeld ont tiré au jour les rapports historiques qui rattachent les colonnes de Ṭāq-e-Bostān, seuls spé-

[1] Herzfeld, Am Tor, pl. 42 et pl. 54 ; comp. Morgan, IV, p. 333 sqq.

cimens de colonnes sassanides qui existent, aux colonnes en bois qu'on trouve aujourd'hui encore, surtout dans le Kurdistan, et qui continuent une ancienne tradition d'architecture paysanne[1].

Le relief supérieur représente une scène d'investiture. Le roi, qui se tient debout au milieu, saisit de la main droite la couronne ornée de rubans que lui tend le dieu Ōhrmazd, placé à son côté gauche (à droite pour le spectateur). De l'autre côté la déesse Anāhidh (Anāhitā) lui tend également une couronne. Les trois figures sont vues de face. Le roi porte sur la tête la couronne que nous connaissons des monnaies de Khusrō II: Couronne murale qui a deux fils de perles en bas et un croissant au front; une perche, qui se dresse du sommet, flanquée de deux ailes d'aigle, porte un croissant surmonté du globe du soleil. Les vêtements du roi, munis de rubans flottants dans le style ordinaire, consistent en un habit à manches qui descend au-dessous des genoux et un pantalon large et plissé, le tout surchargé de joyaux; la bordure de l'habit, la bandoulière et le fourreau de l'épée, et même le pantalon sont ornés de plusieurs rangs de perles. Outre cela, le roi porte au cou des colliers de perles, et le dessin de l'étoffe de l'habit imite des perles en forme de gouttes tombantes, attachées par un anneau. Le dieu Ōhrmazd porte également un habit long, mais il a au-dessus un manteau ouvert à bordure de perles. Il porte des bottes, dont la tige disparaît sous le pantalon. Sa barbe longue et pointue, sa couronne à ruban ont l'air un peu archaïque. La femme qui se tient au côté droit du roi se laisse identifier, comme l'a vu M. Herzfeld, par la cruche à anse qu'elle tient dans la main gauche: la cruche est le symbole ancien des eaux célestes, source de l'eau qui féconde la terre, et la femme est Anāhidh, déesse des eaux. Au-dessus d'une robe de mode grecque elle porte un manteau à dessin d'étoiles. Sous la couronne, qui ressemble à celle d'Ōhrmazd, la chevelure tombe en quatre tresses sur la poitrine et les épaules, selon la mode ordinaire des femmes iraniennes du temps des Sassanides[2].

Toute la composition a quelque chose de raide, de non vivant;

[1] Am Tor, p. 104 sqq.
[2] Am Tor, p. 92 et pl. 42 et 44.

on croirait voir » des images de statues », des reproductions de modèles tirés de la peinture[1]. C'est là, comme l'a démontré M. Herzfeld, un trait caractéristique de l'art de relief de la grotte de Khusrō II : la sculpture en relief est de la peinture reproduite en pierre[2].

Malheureusement, la peinture sassanide a laissé très peu de traces. A Dokhtar-e-Nūshīrvān, aux environs de Khulm, à l'est de Balkh, on a trouvé, sur la paroi d'une niche pratiquée dans la roche, des restes d'une peinture très mutilée représentant un prince sassanide, gouverneur des pays de l'est, assis sur son trône, qui est placé entre des colonnes, représentation qui rappelle les sculptures en relief des rois sassanides, et dont les détails révèlent en même temps le style des peintures bouddhiques de l'Asie centrale[3]. Enfin, pendant les dernières fouilles à Ctésiphon, on a découvert des fresques sassanides, des figures d'hommes, dont quelques fragments de têtes seuls ont été conservés. « Les couleurs utilisent surtout le jaune, le rouge et le brun ocre, auxquels il faut ajouter un rouge garance d'un ton vif, le bleu d'outremer et le noir, qui servait à tracer les contours d'une main sûre »[4].

La partie inférieure de la muraille du fond de la grotte en question nous montre la figure en haut relief, malheureusement mutilée par le fanatisme des musulmans, de Khusrō II à cheval et en armure de guerre. Le roi porte un casque surmonté de la couronne ailée avec globe et croissant (les ailes ont été brisées et ne sont plus à reconnaître). Un haubert à mailles de fer, montant jusqu'au casque, cache le visage du roi et couvre, souplement, le corps jusqu'aux cuisses en laissant voir au-dessous le vêtement d'étoffe de soie à dessin d'hippocampes. Il tient étendue dans sa droite, disparue sous les coups des iconoclastes mahométans, la lance, qui repose sur son épaule, et dans la gauche un bouclier rond. Une ceinture décorée et un carquois rempli de flèches,

[1] Am Tor, p. 93.

[2] Comp. Herzfeld, Khorasan (Der Islam, t. XI), p. 154.

[3] A Godard, Y. Godard et J. Hackin, Les antiquités bouddhiques de Bāmiyān, p. 65 sqq., et planches 42 et 43.

[4] J. H. Schmidt, « Syria », 1934, p. 18—19.

complètent l'équipement du cavalier. Le cheval est représenté dans une position calme, planté sur ses jambes un peu massives, la tête et le poitrail protégés par une cuirasse d'écailles ornée de houppes. Des deux côtés de la croupe, marquée du signe , qui se retrouve sur quelques monnaies sassanides et qui semble être un symbole royal[1], pendent les deux énormes boules ou touffes de laine en forme de poire enveloppées d'étoffe de soie qui sont un élément constant de l'équipement des montures des rois sassanides.

Cette statue équestre en relief, reconnue par la tradition des temps islamiques[2] comme celle de Khusrō II montant son cheval favori Shabhdēz, est un vrai chef-d'œuvre par la plastique des formes, les proportions et l'élaboration des détails. D'après une tradition rapportée par Ibnu'l-Faqīh el-Hamadānī, elle serait l'œuvre d'un artiste du nom de Qaṭṭūs, fils de Sinimmar. Or le rapprochement généalogique de l'auteur de la statue de Khusrō avec Sinimmar, l'architecte plutôt légendaire du château de Khvarnagh près de Ḥīra[3], est un anachronisme évident, mais sous le nom arabisé de Qaṭṭūs il se cache certainement un nom byzantin, et il n'est pas impossible, comme le croit M. Herzfeld, que la notice qui rattache le nom de Qaṭṭūs à cette grande œuvre d'art soit historique[4].

S h a b h d ē z[5], le fameux coursier de Khusrō II, est souvent mentionné par les chroniqueurs et les poètes arabes et persans. D'après la tradition, Khusrō Abharvēz l'aimait tant qu'il avait juré qu'il ferait mourir celui qui lui en annoncerait la mort. Lorsque le cheval mourut, l'écuyer effrayé s'adressa à Bārbadh, chanteur-musicien du roi, et celui-ci chanta devant le roi un air dans lequel le triste événement était annoncé à mots couverts. « Malheur à toi ! » s'écria Khusrō, « Shabhdēz est mort ! ». — « C'est le roi qui l'a dit », répartit le chanteur. — « Très bien »,

[1] L'anneau à rubans?

[2] Ibn Ḥauqal (Xe siècle de notre ère), d'après le « Livre des pays » de 'Amr b. Baḥr el-Djāḥiẓ, voir Herzfeld, Am Tor, p. 82 sq.

[3] Voir Ṭabarī, p. 850 sq., Nœldeke p. 79 sq., comp. ci-dessus, p. 269.

[4] Am Tor, p. 82 sqq., pl. 42 et 43. Comp. Sarre dans Sarre-Herzfeld, Iran. Felsreliefs, p. 199 sqq.

[5] Le nom signifie « couleur de nuit ».

dit le roi, « tu t'es sauvé toi-même et tu as sauvé un autre ». L'histoire, qui a été communiquée par le géographe El-Hamadānī[1] et par Ṯa'ālibī[2] et mise en vers déjà par le poète arabe Khālid el-Fayyāḍ[3], se retrouve en plusieurs versions dans l'Europe du nord; la plus célèbre est celle qui raconte, comment la reine Tyre Danebod indique de la même manière à son mari Gorm, roi de Danemark, la mort de son fils Knud Daneast.

Devant la grotte, près de la grande source, se dressait une statue de Khusrō. Encore au dixième siècle de notre ère, Mis'ar b. Muhalhil l'a vue à cet endroit[4]. Plus tard elle est tombée dans le petit lac qui se trouve devant le rocher, et au XIX[e] siècle on en a tiré le torse, sans pieds, qui est placé maintenant sur la digue. Rongé par l'eau et mutilé par le vandalisme de soldats kurdes, il laisse reconnaître encore l'attitude du roi, qui se tient debout, les mains reposant sur l'épée[5]. A côté du torse se trouve une paire de chapiteaux d'imposte dont chacun montre d'un côté Khusrō II, reconnaissable à la couronne, et de l'autre une déesse tenant un anneau ou une couronne de fleurs dans la droite et un lotus dans la gauche. Une autre paire de chapiteaux décorés de la même manière se trouve dans le village de Bīsutūn, au pied du monument de Darius, et une troisième a existé autrefois à Ispahan, où Flandin l'a dessinée[6]. Les figures des déesses sont différentes dans les détails et dans leurs attributs divins, mais le roi est toujours Khusrō II. Selon M. Herzfeld, ces trois paires de chapiteaux ont appartenu à un front de trois arceaux (Drei-Bogen-Front), dans lequel les chapiteaux étaient placés de telle manière que la façade montrait la figure du roi à gauche et celle de la déesse à droite, les deux figures formant les deux parties d'une scène complète[7].

Le relief supérieur de la muraille de fond de la grotte de

[1] Voir Herzfeld, Am Tor, p. 83.

[2] P. 703—4.

[3] Mort environ en 718 de notre ère; voir E. G. Browne, JRAS, 1899, p. 58.

[4] Passage de Yāqūt, cité par M. Herzfeld, Am Tor, p. 82 sq.

[5] Am Tor, pl. 52 et p. 100 sq.

[6] Flandin et Coste, I, pl. 27 et 27 bis.

[7] Am Tor, p. 110 sqq. et pl. 55—59; comp. Morgan, IV, p. 305 sqq.

Ṭāq-e-Bostān, que nous venons de décrire, nous présente Khusrō II en tenue de gala, tel qu'il s'est montré dans les grandes occasions, couvert de perles et de joyaux littéralement de la tête jusqu'aux pieds. Pour compléter le portrait il ne manque que les couleurs. Elles sont décrites par Ḥamza d'après l'album des portraits des rois sassanides[1]: « Khusrō Abharvēz, fils d'Hormizd, porte un habit brodé couleur de rose, un pantalon couleur de ciel et une couronne rouge, et dans sa main il tient une lance »[2].

C'est ainsi que l'ont vu les grands seigneurs et les ambassadeurs des États étrangers dans le château de Dastgard, où il étalait tout le faste de sa majesté impériale. D'après la plus modeste des relations conservées par Ṭabarī, il aurait eu dans son harem 3000 femmes, sans comprendre des milliers de jeunes filles qui le servaient ou qui jouaient et chantaient pour lui; en outre 3000 domestiques hommes, 8500 montures, 760 éléphants et 12000 mulets pour porter les bagages[3]. Ṭabarī ajoute, qu'il était, plus que personne, avide de joyaux, de coupes précieuses et d'autres choses semblables.

En effet, les merveilles qu'a possédées Khusrō II est un des thèmes favoris des auteurs arabes et persans. Bal'ami[4] et Ṯa'ālibī[5] énumèrent douze merveilles de Khusrō, parmi lesquelles on trouve le palais de Ctésiphon, le drapeau de Kāvagh[6], la femme Shīrēn, les chanteurs et musiciens de cour Sarkash et Bārbadh ou Pahlabadh[7], le page Khvash-Ārzū[7], le cheval Shabhdēz et un éléphant blanc. M. Herzfeld fait la remarque[8], que cette sorte d'énumération est d'origine indienne, et rappelle les « sept joyaux » de la tradition bouddhique qui présentent une analogie

[1] Ci-dessus, p. 61—62.

[2] Ed. Gottwald, p. 60, trad. p. 45.

[3] Ṭabarī, p. 1041, Nœldeke p. 353. La Nihāyat (Browne, p. 250) a à peu près les mêmes chiffres: Les deux indications sont puisées dans une même source. Comp. Bal'ami, Zotenberg, II, p. 305.

[4] Zotenberg, II, p. 304—5.

[5] P. 698 sqq.

[6] Voir le chap. X.

[7] De ces personnages-là il sera question ci-après. Comp. p. 412, note 4.

[8] Der Thron des Khosrô, Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen, t. 41, p. 2—3, note 7.

frappante avec les douze joyaux de Khusrō. Firdausī, qui mentionne séparément et avec des détails poétiques plusieurs des « merveilles » énumérées par Ṯaʿālibī, a pourtant une autre liste de sept « trésors »[1], parmi lesquels on retrouve deux des merveilles de la liste de Ṯaʿālibī. Il est évident que ces énumérations ne sont pas tirées du Khvadhāynāmagh, car elles ne se trouvent que dans la ligne de tradition représentée par Firdausī et Ṯaʿālibī et utilisée par Balʿamī, mais elles remontent sans doute à des sources sassanides et reflètent l'influence littéraire de l'Inde, qui se fait jour dans le dernier siècle de la période sassanide[2]. Il y est question de trésors composés de beaucoup de pièces formant un tout. Tel était le cas du fameux « trésor apporté par le vent » (*ganz ī vādh-āvurd*) et du « trésor du bœuf » (*ganz ī gāv*). Lorsque les Iraniens eurent mis le siège devant Alexandrie, les Byzantins essayèrent de sauver les richesses de la ville en les chargeant dans plusieurs navires, mais le vent saisit les navires et les emporta vers le camp iranien. Ce riche butin, qui fut envoyé à Ctésiphon, fut désigné sous le nom du « trésor apporté par le vent »[3]. « On le compta et l'on n'y toucha plus »[1]. L'histoire du « trésor du bœuf » est racontée par Ṯaʿālibī dans les termes suivants[4]: « Un cultivateur labourait son champ avec ses deux bœufs, lorsque le soc de la charrue, qui, en langue persane, s'appelle *ǧubāz*, entra dans l'anse d'un vase rempli d'or. Le cultivateur se rendit à la cour du roi et fit connaître le fait. Le roi donna l'ordre de fouiller ce champ et d'en extraire les richesses qui y étaient déposées, ce qui fut fait. On en tira cent vases remplis d'argent, d'or et de joyaux ayant fait partie des trésors enfouis par Alexandre et portant l'empreinte de son sceau. On les porta à la cour du roi, qui en loua Dieu. Il donna l'un de ces

[1] Éd. de Mohl, VII p. 328.

[2] Voir ci-dessus, p. 424. Une allusion à dix-huit merveilles arrivées aux mains de Khusrō II pendant dix-huit années de son règne se trouve dans le petit traité pehlvi « Relation du jour de Khvardādh du mois de Fravardīn » (c.-à-d. du jour de Nowrōz), voir J. J. Modi, Asiatic Papers, IV, p. 19 sqq.

[3] Anonyme de Guidi, Nœldeke, p. 25 sq. ; comp. Ṭabarī, p. 1057, Nœldeke p. 378 ; Ṯaʿālibī, p. 701.

[4] P. 702.

vases au laboureur et fit déposer les autres dans un trésor nommé le « trésor du bœuf ». Firdausī connaît en outre le « trésor de la fiancée », formé avec les tributs de la Chine, de l'Inde etc., le Dībā-e-khusrovī ou « brocart d'or royal », le « trésor dit d'Afrāsiyāb, le Sūkhteh (« brûlé » ou « pesé »), le trésor des perles de belle eau appelé Khazra et celui nommé Shādvard.

Parmi les choses précieuses et en partie fabuleuses que possédait Khusrō sont nommées spécialement : un jeu d'échecs, dont les pièces étaient formées de rubis rouges et d'émeraudes, et un jeu de nard (trictrac) fait de corail et de turquoises, un bloc d'or du poids de deux cents miṯqāls, souple comme de la cire molle, dont on pouvait façonner des figures[1], puis une serviette avec laquelle le roi s'essuyait les mains ; « quant elle était sale et qu'on la jetait dans le feu, elle ne brûlait pas ; le feu ne faisait qu'enlever les taches »[2]. Il s'agit probablement d'une nappe d'asbeste. Il y avait en outre une couronne, renfermant cent vingt livres d'or pur, incrustée de perles qui ressemblaient à des œufs de moineaux, de rubis grenadins « par lesquels s'illuminent les ténèbres et dont on se sert pour s'éclairer dans les nuits obscures », et d'émeraudes « à l'aspect desquelles se fondent les yeux de vipères ». Une chaîne d'or, longue de soixante-dix coudées, était suspendue au plafond du palais, et la couronne y était attachée, afin qu'elle touchât la tête du roi sans le gêner et sans peser sur lui[3]. C'est là sans doute la couronne de la salle d'audience du palais de Ctésiphon décrite aussi par Ṭabarī[4].

Mais la plus grande merveille était le Takht ī tākdēs, le « trône en forme de coupole », que Ṯa'ālibī décrit de la manière suivante[5] : « C'était un trône fait d'ivoire et de bois de teck, dont les plaques et les balustrades étaient d'argent et d'or. Sa longueur était de cent quatre-vingt coudées. Sur les gradins se trouvaient

[1] Ṯa'ālibī, p. 700.
[2] Bal'amī, Zotenberg, II, p. 305.
[3] Ṯa'ālibī, p. 699 sq.
[4] Ci-dessus, p. 392.
[5] P. 698 sq. Le nom du trône est donné dans la graphie arabisée : ṭāqdēs.

des sièges de bois noir et d'ébène dont les cadres étaient d'or. Ce trône était surmonté d'un baldaquin fait d'or et de lapis-lazuli, où étaient représentés le ciel et les étoiles, les signes du zodiaque et les sept climats, ainsi que les rois en leurs différentes attitudes, soit dans le banquet, soit dans la bataille ou à la chasse. Il y avait aussi un mécanisme qui indiquait les heures du jour. Le trône lui-même était entièrement recouvert de quatre tapis de brocart broché d'or et orné de perles et de rubis, et chacun de ces tapis se rapportait spécialement à l'une des saisons de l'année ». Firdausī a conservé[1] une description plus détaillée de cette œuvre d'art construite sur l'ordre de Khusrō — reconstruction d'un ancien trône datant des temps légendaires selon le récit du poète — et il appuie également sur le rôle astronomique de ce trône singulier: « On voyait, figurés [sur le trône], les douze [signes du zodiaque] et les sept [planètes], et la lune brillante dans les constellations qu'elle traversait, et les astronomes y voyaient les étoiles fixes et les étoiles errantes; ils y voyaient quelle partie de la nuit était passée et combien le ciel avait marché au-dessus de la terre ...... ».

M. Herzfeld, qui a consacré au tākdēs une monographie excellente[2], a appelé l'attention sur un passage de l'historien byzantin Kédrénos, remontant à un texte de l'œuvre de Théophane (seconde moitié du VIIIe siècle) qui était par endroits plus complète que celle que nous possédons. Kédrénos y raconte que l'empereur Héraclius, en pénétrant dans le palais de Ganzak après la fuite de Khusrō (en l'an 624), y trouva « l'idole affreuse de Khusrō et le portrait de celui-ci, trônant dans le toit du palais, qui avait la forme d'un globe, comme au ciel, et tout autour le soleil, la lune et les étoiles, que les idolâtres adorent comme des dieux, et il avait placé tout autour ses messagers portant des sceptres. Là, cet ennemi de Dieu avait fait fabriquer des machines à faire tomber des gouttes comme de la pluie et à faire produire des sons imitant le tonnerre ». M. Herzfeld démontre, par des recherches érudites,

[1] Éd. de Mohl, VII, p. 306 sqq.

[2] Der Thron des Khosrô, Jahrb. d. preuss. Kunstsammlungen, t. 41; renseignements supplémentaires dans les Arch. Mitt. II, p. 128 sqq.

que le tākdēs, qui se trouve mentionné aussi à un endroit où l'on s'aviserait difficilement de chercher un tel sujet, à savoir dans la chronique universelle saxonne (Sächsische Weltchronik), n'était pas un trône dans le sens ordinaire du mot, mais une horloge ingénieuse rappelant celle de Gaza examinée par M. H. Diels[1], qui n'est pas très éloignée du tākdēs en temps et en lieu. Le tākdēs avait pour base une estrade ressemblant à celle d'un trône oriental. Au dessus, il y avait un baldaquin, représentant le trône lui-même et portant les figures du roi, du soleil et de la lune. Cette partie du tākdēs, M. Herzfeld en a retrouvé la représentation sur une œuvre d'art contemporaine: la coupe d'argent de Klimowa, qui est maintenant dans le musée de l'Ermitage à Léningrade[2]. Le motif de la voiture de la lune ou du soleil est bien connu des sculptures de Gandhare et des peintures des grottes du Turkestan chinois et aussi d'une gemme sassanide et de dessins d'étoffes qui imitent l'art sassanide. Il apparaît dans la coupe en question, mais d'une telle manière que l'estrade et le trône sont représentés comme une espère de voiture attelée de quatre bœufs; la lune est figurée en croissant, sous la forme ordinaire des représentations astrologiques, et au-dessous du trône on voit un archer, figure mécanique sans doute, qui a servi de sonnerie, comme l'Hercule battant le gong-gong dans l'horloge de Gaza. Mais la coupe de Klimowa ne montre pas tous les détails de l'horloge. Des traditions orientales et occidentales, indépendantes les unes des autres, nous pouvons inférer, qu'il y a eu là aussi une scène d'investiture, augmentée d'une série de figures représentant les grands de l'empire qui rendaient hommage au roi, un baldaquin mouvant, sur la coupole duquel les sept planètes parcouraient le zodiaque, et la lune était représentée sous ses phases différentes, enfin des mécanismes qui produisaient à des intervalles fixes de la pluie et du tonnerre. Cette horloge merveilleuse, construite dans le palais royal, près de l'ancien sanctuaire de Ganzak, qui renfermait le

[1] Über die von Prokop beschriebene Kunstuhr von Gaza, Mitt. d. preuss. Akad., 1917.

[2] Voir la fig. 8, p. 171.

feu royal sacré d'Ādhur-Gushnasp, fut détruite par Héraclius avec le château et le temple[1].

Un butin énorme tomba entre les mains d'Héraclius dans le sac de Dastgard en 628. Selon Théophane, l'empereur y trouva, outre trois cents drapeaux romains pris dans les batailles et d'innombrables richesses en argent non monnayé, des lectisternes, des tapis brodés, des étoffes de soie, des habits de soie, des chemises de linge sans nombre, du sucre, du gingembre, du poivre etc., et une quantité extraordinaire de bois d'aloès et d'autres matières aromatiques. Dans le vaste parc appartenant au château, le « paradis », il y avait des autruches, des gazelles, des onagres, des paons, des faisans, des lions et des tigres[2].

Ce parc a été sans doute le théâtre des chasses royales, que Khusrō II a immortalisées en les faisant tailler sur les panneaux des faces latérales de la grande grotte de Ṭāq-e-Bostān. Chacune des deux images, exécutées en relief léger, a 3.8 mètres de hauteur contre 5.7 de largeur, d'après le mesurage de M. Herzfeld.

A la muraille droite c'est une chasse aux cerfs qui se présente à nos yeux (Fig. 46). La partie centrale de la scène est encadrée par des rets formant une enceinte rectangulaire. Les batteurs ont traqué les cerfs, qui se précipitent au galop, ahuris, par une ouverture pratiquée dans le côté droit de l'enceinte. Le roi, à cheval, est représenté trois fois dans l'enceinte. Tout en haut, il se tient en selle, tranquille, le cheval prêt à sauter, une femme tenant levé, au-dessus de sa tête, le parasol, ancien symbole de la dignité royale. Derrière lui se rangent des femmes, dont quelques-unes sont debout dans une tenue respectueuse, tandis que d'autres font la musique ; deux tiennent le trombone, une le tambourin. Sur une estrade en bois, contre laquelle se dresse une échelle, des femmes sont assises, jouant de la harpe, et d'autres battent les mains. Au-dessous, le roi est figuré s'élançant au galop, l'arc tendu, pour-

[1] Il existe encore d'autres descriptions plus ou moins authentiques d'objets précieux qui ont appartenu aux trésors de Khusrō II. Voir p. ex. le Kitābu'l-maḥāsin de Pseudo-Djāḥiẓ, p. 369—71 de l'édition de van Vloten, et comp. Inostrantzev, S. E. p. 75 sqq. ; Bogdanov dans le J. Cama Or. Inst., no. 7, p. 45 sqq.

[2] Sarre-Herzfeld, Archäologische Reise, II, p. 89.

suivant les animaux fuyants. Enfin on voit, en bas, le roi allant au trot, le carquois dans la main, retournant de la chasse. A gauche de l'enceinte, des chameaux emportent les cerfs tués.

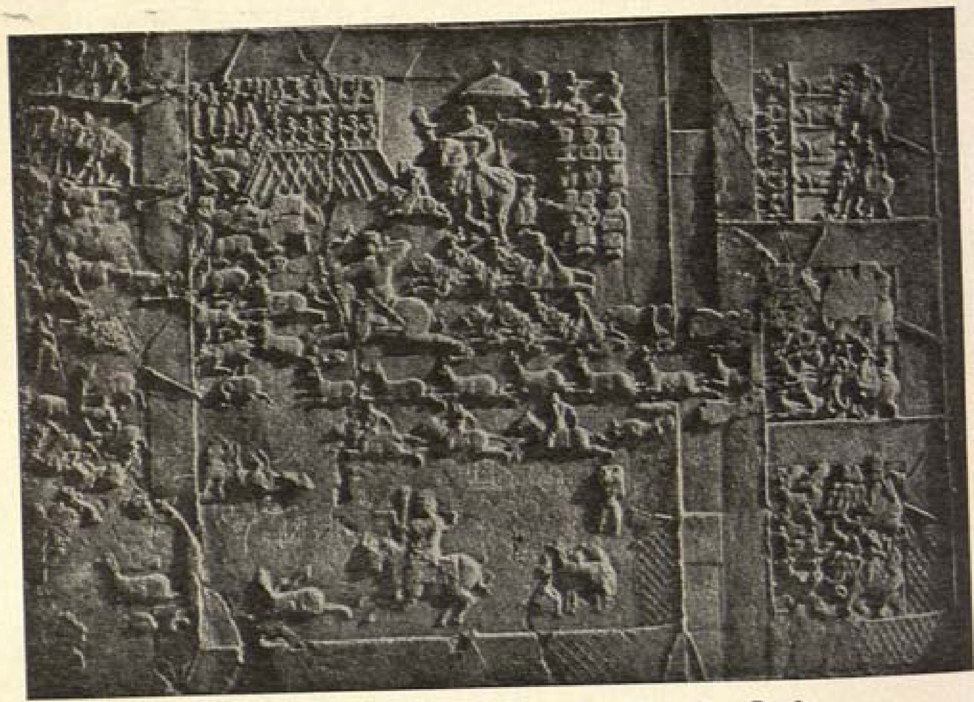


Fig. 46. Chasse aux cerfs de Khusrō II, relief à Ṭāq-e-Bostān. (Sarre, Die Kunst des alten Persien).

Le tableau de la muraille à gauche, exécuté avec des soins infinis, représentent une chasse aux sangliers (Fig. 47). Ici les rets encadrent presque toute la scène, laissant libre seulement une bande étroite à droite, où se presse une foule d'hommes et d'animaux. Le terrain de la chasse consiste en marais couverts de roseaux et en étangs pleins de poissons et de canards. A droite, des éléphants, en cinq rangs superposés, montés chacun par deux mahauts, l'un derrière l'autre, chassent les sangliers, qui se pressent et volent à travers les touffes de roseaux. En haut nous voyons un bateau à rames rempli de femmes qui chantent et frappent des mains; à la proue et à la poupe, des femmes qui manient les

rames. Au centre du plan, un couple de bateaux, ramés également par des femmes, est représenté deux fois pour exprimer deux moments de la chasse. Juste au milieu de la scène, le roi, dans le pre-



Fig. 47. Chasse aux sangliers de Khusrō II, relief à Ṭāq-e-Bostān. (Sarre, Die Kunst des alten Persien).

mier bateau, est figuré en grandeur surnaturelle, tendant son arc; une femme, à gauche, lui tend une nouvelles flèche, une autre, à droite, joue de la harpe. L'autre bateau, qui est derrière, est tout occupé de joueuses de harpe. Deux gros sangliers tombent sous les flèches du roi. Puis on revoit les deux bateaux dans la partie droite du tableau. Ici le roi, la tête entourée d'une auréole, tient à sa gauche l'arc détendu: la chasse est finie. En bas, les éléphants sont occupés à ramasser les bêtes tuées; ils les prennent avec leurs trompes et les jettent sur leurs dos.

Les deux scènes de chasse, et surtout la dernière, sont tellement remplies de figures qu'elles laissent très peu de place libre.

L'étoffe à dessin des vêtements est élaborée avec un soin minutieux. Les animaux, tout particulièrement les éléphants, exécutés avec un réalisme étonnant, sont des chefs-d'œuvre de vie et de mouvement varié. La conception en est tout-à-fait pittoresque; ce sont encore des peintures exécutées en pierre. Ces scènes, dit M. Herzfeld, nous donnent une idée de la peinture sassanide[1]. En effet, les détails ont été, à l'origine, peints de couleurs différentes, et il s'ensuit de la description des monuments données par Yāqūt, que lui-même ou Aḥmad ibnu'l-Faqīh, qui lui a servi de source, a observé encore des traces de ces couleurs. M. Herzfeld émet l'hypothèse, que l'auréole, qui manque autour de la tête du roi tirant sur les sangliers et dans toutes les trois représentations du roi à la chasse aux cerfs, y a été peinte sur la pierre[2].

Le soin apporté par les sculpteurs de la grande grotte de Ṭāq-e-Bostān à rendre le dessin des étoffes est d'une haute importance pour notre connaissance de la tissage de soie du dernier siècle de l'empire sassanide. M. Sarre et M. Herzfeld ont les premiers le mérite d'avoir mis en lumière cette branche de l'art sassanide.

Il y a une grande variation dans les dessins des étoffes portées par le roi dans ses diverses représentations, par les divinités des reliefs d'investiture, les joueuses de harpe et les mahauts des scènes de chasse. Les vêtements sont ornés tantôt de nuages en bandelettes, de « nuages de bonheur », symbole d'origine chinoise, tantôt d'un dessin de rosettes à quatre feuilles, arrangées de manières différentes, quelquefois en échiquier, ou bien de joyaux et de perles, parfois peut-être de perles véritables cousues sur l'étoffe. Puis il y a des dessins formés de motifs d'animaux, des bouquetins, des coqs, des canards ou des hérons, arrangés ordinairement de telle manière qu'ils se tournent alternativement à droite et à gauche. Nous trouvons aussi des dessins composés, des canards placés en losanges formés par des guirlandes de feuilles, alternant parfois avec des rosettes ou des étoiles, des couronnes de perles encadrant des croissants et alternant avec des lotus et des oiseaux, des disques contenant des oiseaux ou des lotus. Les femmes qui

[1] Comp. p. 454—55.

[2] Voir Sarre dans Sarre-Herzfeld, Iran. Felsreliefs, p. 206—12, et surtout Herzfeld, Am Tor, p. 94 sqq. et pl. 45—51.

manient les rames du bateau royal dans la scène de la chasse aux sangliers portent une étoffe à dessin de disques avec des têtes de sanglier; un lambeau d'une étoffe sassanide à ce même dessin se trouve aujourd'hui au Kunstgewerbe-Museum à Berlin; il a servi d'enveloppe à un relique conservé dans une église allemande. Le roi, debout dans le bateau, est habillé d'une étoffe à dessin d'hippocampes — l'hippocampe est un animal fantastique, rejeton du dragon de l'art chinois —, dessin qui réapparaît sur l'habit de Khusrō II dans la statue équestre, et qui se retrouve sur un morceau d'étoffe sassanide au South Kensington Museum. D'autres morceaux d'étoffe sassanide conservés jusqu'à nos jours représentent un roi à la chasse, monté sur un cheval ailé ou quelque autre monture fabuleuse, avec toutes sortes d'animaux dans un arrangement symétrique[1]. Parmi les dessins des étoffes sassanides il y en a plusieurs qui sont reproduits assez exactement sur les peintures des grottes du Turkestan chinois. Venus de l'est, ces motifs de décoration des étoffes de soie ont été imités plus tard par les artistes byzantins et ont exercé une influence remarquable sur la tissage de l'Europe médiévale.

Les riches et les hommes de qualité avaient des vêtements d'étoffes différentes pour les diverses saisons. Ṯa'ālibī[2] fait demander Khusrō à son page savant[3], quel est le vêtement le plus utile. « C'est », répond le page, « le vêtement qui, pour le printemps, est fait d'étoffe de Merv ou de Dabīq; pour l'été, d'étoffe de Tauwaz ou de Shaṭā; pour l'automne, d'étoffe de Raï à double trame ou d'étoffe de Merv mélangée; pour l'hiver, le vêtement d'étoffe tissée de laine et de soie ou de fourrures faites de la peau du cormoran; pour les grands froids, le vêtement d'étoffe de soie et de laine doublée du même tissu et un tissu de grosse soie au milieu ». Hiuen Tsiang dit[4] que les vêtements des Iraniens sont faits de peaux, de laine ou de feutre ou de soie figurée. Selon

[1] Morgan, IV, p. 323 sqq.; Herzfeld, Am Tor, p. 121 sqq. et pl. 61—65; Sarre, Die Kunst des alten Persien, pl. 98 et 99.

[2] P. 710.

[3] Voir ci-dessus, p. 412, n. 4. Cette partie du discours du page manque dans le texte pehlvi.

[4] Beal, Buddh. Records of the Western World, II. p. 278.

l'auteur chinois, ils arrangeaient leurs cheveux et allaient nu-tête. Cette dernière assertion, si nous pouvons nous y fier, s'applique probablement aux paysans.

La « chasse aux sangliers » nous donne aussi un spécimen de la tapisserie de l'époque. Un bout de tapis qui pend du plat-bord du bateau des joueuses de harpe a été examiné par M. Herzfeld. Dans un encadrement de deux rangs de perles, interrompus par intervalles de quadrilatères, on voit un sarment ondoyant dont les replis se terminent par un seul bouton, schème qui a son origine dans l'art helléno-bactrien. Le dessin et la technique de ce bout de tapis reproduit sur la pierre montre, d'après M. Herzfeld, que l'original a été un tapis noué[1], spécimen d'un art dont l'Iran des temps islamiques a produit tant de pièces d'une beauté incomparable.

Mais les tapis les plus fameux du temps de Khusrō II qui ont été décrits dans les anciennes sources orientales étaient des tapis en brocart de soie. Ṯa'ālibī dit[2], que le tākdēs déjà mentionné était « entièrement recouvert de quatre tapis de brocart broché d'or et orné de perles et de rubis, et chacun de ces tapis se rapportait spécialement à l'une des saisons de l'année ». De la même espèce, mais probablement encore plus grandiose, était le tapis étendu dans la salle d'audience d'un des palais royaux de Ctésiphon, appelé *Vahār ī Khusrō* (« Printemps de Khusrō ») ou, selon Bal'amī, le « tapis d'hiver ». Pendant l'hiver, ce tapis, qui avait soixante coudées en longueur et autant en largeur, donnait au roi, qui y prenait ses repas, l'illusion du printemps à venir. Le fond représentait des allées et des cours d'eau traversant la verdure d'un jardin bordé de champs de blé et de terrains portant des arbres fruitiers et des plantes, dont les branches et les fleurs étaient faites d'or, d'argent et de pierres précieuses de différentes couleurs[3].

Dans les scènes de chasse de Khusrō II nous voyons un petit

[1] Am Tor, p. 137 sqq.

[2] P. 699.

[3] Ṭabarī, p. 2452 ; Bal'amī, Zotenberg, III, p. 417. Comp. Blochet, Note sur une tapisserie arabe du VIIIe siècle, JRAS, 1923, p. 613—17.

choix des trois mille femmes qui constituaient le harem de ce roi amateur du beau sexe. Khusrō, en effet, était insatiable dans son désir de femmes. Il les requérait comme des soldats, filles ou femmes mariées et mères indifféremment. Chaque fois que l'envie lui prenait de renouveler son harem, il envoyait aux fonctionnaires ou magistrats des provinces une circulaire qui contenait la description d'une femme parfaite, et alors on recherchait partout des femmes qui répondissent à la description[1]. L'idéal de beauté féminine décrit dans ces circulaires singuliers aurait été à peu près celui que le jeune page expose devant le roi dans le texte pehlvi dont nous avons déjà cité quelques passages: « La meilleure femme est celle qui a dans sa pensée l'amour de l'homme, et, quant à la stature, celle qui est de taille moyenne, dont le sein est large, la tête, le derrière et le cou bien formés, les pieds petits, la taille du corps mince, la plante du pied voûtée, les doigt longs, le corps souple et ferme, dont les mamelles ressemblent à des coings, les ongles sont blancs comme la neige, le teint couleur de grenade, les yeux comme des amandes, les sourcils fins comme le poil de l'agneau, les dents blanches, fines et ...... (?), les cheveux noirs avec une teinte rougeâtre et longs, et qui ne parle pas d'une façon immodeste ...... (?) »[2].

La favorite de Khusrō était S h ī r ē n, « le jardin de la beauté, la rivale de la pleine lune »[3]. Comme elle était chrétienne, plusieurs sources occidentales et orientales[4] en ont fait une Grecque, mais le nom sous lequel elle est connue est iranien (« la douce »), et selon Sébéos[5] elle était originaire du Khūzistān. Il l'avait épousée au commencement de son règne, et elle garda toujours son influence sur lui, bien qu'elle fût inférieure en rang à la princesse

[1] Ṭabarī, p. 1025, Nœldeke p. 325; comp. le quatrième point de l'accusation contre Khusrō II, Ṭabarī p. 1047, Nœldeke p. 364.

[2] King Husrav and his Boy, éd. d'Unvala, § 96; comp. la version de Ṯa'ālibī, p. 710 sqq.

[3] Ṯa'ālibī, p. 702.

[4] Théophylacte, 5.13; Bal'amī, II, p. 304.

[5] JA, 1866, I, p. 194. Selon d'autres, elle était née à la Mésène (Labourt, p. 222).

byzantine M a r i a, qu'il épousa plutôt pour des raisons politiques[1]. D'après le roman de Vahrām Tchōbēn, Khusrō prit pour femme aussi la sœur de Vahrām, la virile G u r d ī y a g h, après qu'elle eût tué Vistahm[2]. Si les détails de ce récit sont légendaires, le mariage de Khusrō avec Gurdīyagh est probablement historique. Shīrēn prévint le roi d'être sur ses gardes contre cette « diablesse »[3].

Il s'est formé de bonne heure des légendes relatives aux amours de Khusrō et de Shīrēn, et il paraît qu'il a existé, déjà avant la chute de l'empire, un ou plusieurs romans populaires sur cette matière, des fragments divers desquels ont pénétré dans quelques-unes des versions arabes et persanes du Khvadhāynāmagh. Ṯa'ālibī[4] et Firdausī[5] nous ont conservé le récit des artifices employés par Shīrēn pour recouvrer l'affection de son amant royal inconstant, puis de son mariage avec Khusrō et de la manière ingénieuse dont Khusrō réduisit au silence les grands dignitaires indignés de son alliance avec cette jeune fille de basse origine. La légende de Frahādh et de Shīrēn se trouve déjà chez Bal'amī[6] : « C'est de cette femme que fut amoureux Frahādh, qu'Abharvēz punit en l'envoyant extraire des pierres à Bīsutūn. Frahādh fit tant que chaque portion qu'il détachait de la montagne était si volumineuse qu'aujourd'hui elle ne peut être soulevée par cent hommes ». Les amours de Khusrō et de Shīrēn et ceux de Frahādh (Farhād) et de Shīrēn sont devenus, plus tard, des thèmes favoris de la poésie épique et romanesque des Iraniens[7]. D'après Firdausī[8], Shīrēn aurait empoisonné Maria, mais personne ne le sut, et Khusrō lui donna, un an après la mort de Maria, la chambre à coucher dorée qui avait appartenue à celle-ci.

1 Selon Ṭabarī, Maria était la fille de l'empereur Maurice. Les sources byzantines ne connaissent pas ce mariage. Voir Nœldeke, Ṭabarī, p. 283, note 2.

2 Nœldeke, Ṭabarī, p. 482 ; Pseudo-Djāḥiẓ, Maḥasin, p. 252, trad. de Rescher, II, p. 63 sqq.

3 Nihāyat, Browne, p. 243.

4 P. 691 sqq.

5 Éd. de Mohl, VII, p. 294 sqq.

6 Zotenberg, II, p. 304 sq.

7 Herb. W. Duda, Ferhād und Schirin, Praha 1933.

8 Mohl, VII, p. 304 sqq.

Aucune jouissance n'était étrangère à la nature de Khusrō Abharvēz. Son goût pour les parfums est attesté par la notice déjà citée de Balāḏurī que, n'aimant pas l'odeur du parchemin, il ordonna d'écrire les comptes-rendus sur du papier teint de safran et mouillé d'eau de roses. L'odeur d'aloès, d'ambre gris, de musc, de camphre et de santal aurait plané dans l'air dans les palais de Khusrō comme plus tard dans ceux des califes de Bagdad. Selon Ṯa'ālibī[1], Khvash-Ārzū, le page du roi, qui était un connaisseur aussi pour les jouissances de l'odorat, nomme comme les parfums les plus agréables: le basilic parfumé avec du *nadd*[2] que l'on asperge avec de l'eau de rose, la violette aromatisée avec la fumée de l'ambre gris, le nénuphar aromatisé avec la fumée du musc et la fève odorante aromatisée avec la fumée du camphre. L'odeur du narcisse est comme l'odeur des adolescents, l'odeur de la rose comme celle des bien-aimés, l'odeur du basilic comme celle des fils, l'odeur de la giroflée comme celle des amis. Sommé, par le roi, de donner une description de l'odeur du paradis, il la caractérise comme une combinaison des aromes du vin royal, de la rose du Pārs, du basilic de Samarcande, du cédrat de Ṭabaristān, du narcisse de Maskī, de la violette d'Ispahan, du safran de Qumm et de Bavan, du nénuphar de Sīravān et du triple parfum composé de bois d'aloès indien, de musc du Thibet et d'ambre de Shiḥr[3].

Dans les palais royaux on savait apprécier les mets délicats. Parmi les mets qu'on avait préparés pour le roi Valāsh était le « plat du roi » qui consistait en viandes chaudes et froides, gelée au riz, feuilles farcies, volaille marinée et purée de dattes au sucre candi ; puis le « plat khorassanien » qui se composait de viande rotie à la broche, de viande cuite dans la poêle, dans le beurre et le jus ; le « plat grec » préparé avec du lait et du sucre, avec des

[1] P. 708 sq.

[2] Mélange de musc, d'aloès et d'ambre gris.

[3] Dans le texte pehlvi, le parfum du jasmin est nommé en premier lieu comme le parfum royal, puis d'autres parfums, ceux de la rose, du narcisse du camphre, du lis, de la violette, du basilic, du myrte, du nénuphar, de la marjolaine etc., sont énumérés, chacun avec une comparaison poétique (King Husrav and his Boy, éd. d'Unvala, § 68—94).

œufs et du miel et du riz avec du beurre, du lait et du sucre; enfin le « plat des dēhkāns » qui consistait en viande de mouton salée, en tranches au jus de grenade et en œufs cuits[1].

Khvadh-Ārzū énumère les meilleurs plats de toutes sortes. Il y a la viande d'un chevreau de deux mois, nourri du lait de sa mère et de celui d'une vache; surtout les entrailles frottées avec du jus d'olive; et la poitrine d'un bœuf gras cuite dans du *spēdh-pāk* (soupe mêlée d'épinard, de farine et de vinaigre[2]) et mangée avec du sucre et du candi. Parmi les diverses espèces de volaille, le page nomme entre autres le faisan, la perdrix, diverses sortes de pigeons, la grue mâle, et la poule d'eau, et surtout la poule ordinaire nourrie de chènevis, d'huile et de beurre d'olive; cet oiseau doit avoir été chassé et effrayé avant d'être tué (?), puis mis à la broche; la partie du dos qui est le plus près de la queue est la plus délicate. Parmi les meilleures gelées sont celles faites de l'onagre, du chameau d'un an, du buffle et du porc. Une gelée particulièrement exquise est faite de la viande d'un onagre apprivoisé, engraissé avec de la luzerne et de l'orge; on met la viande dans du lait caillé mêlé avec diverses sortes d'épices. Puis il y a les ragoûts préparés de la viande de lièvre, des entrailles du cheval, de la zibeline, et de la tête du faisan, et avant tout celui fait d'une gazelle femelle stérile, mise en gelée et lardée. Très délicieux sont, pendant l'été, les pâtés d'amandes, de noix etc. et toutes sortes de galettes, entre autres celle préparée de la graisse d'une gazelle et cuite dans du beurre de noix. Mais pendant l'hiver on mange des pâtés d'amandes et de pêches, et du soufflé. Les meilleures confitures sont celles faites de citrons épineux, de coings, de myrobalans, de noix et de gingembre chinois; et parmi les fruits frais sont préférables: le coco, mangé avec du sucre, les pistaches de Gurgān grillées, les lentilles mangées avec du jus d'olive, les dattes d'Hérat farcies de noix, les pêches arméniennes, les glands et les marrons sucrés. Excellent et bon pour la digestion est le chènevis de ...... (?) cuit dans la graisse de la chèvre de montagne. Les

[1] Ṯa'ālibī, p. 585.
[2] Comp. Stackelberg, WZKM, t. 18, p. 283.

meilleurs vins, enfin, sont ceux de Kang, de la rivière d'Arang, de Mervroud, de Bost et du mont d'Alvand, et surtout celui d'Assyrie[1].

Il va sans dire, que la vaisselle était digne des mets exquis,



Fig. 48. Khusrō II à la chasse, coupe d'argent. (Sarre, Die Kunst des alten Persien).

qu'on y servait au Shāhānshāh. Khusrō II aimait les coupes précieuses, et en effet, la plupart des pièces d'argenterie sassanides qui sont conservées jusqu'à nos jours dans les musées de l'Europe datent de cette époque. On en a trouvé un assez grand nombre en Russie, mais très peu en Iran, probablement parce que ce pays a été saccagé tant de fois par des conquérants rapaces. D'après l'opinion de M. Sarre[2], de telles coupes décorées étaient fabriquées

[1] King Husrav, Unvala, § 19—59; comp. la version de Ṯa'ālibī (p. 705—8), qui diffère un peu dans les détails de la version pehlvie.

[2] Die Kunst des alten Persien, p. 49.

dans une manufacture royale et données en présent aux assistants des chasses et des banquets du roi, et aussi à des princes étrangers. Déjà au quatrième siècle de notre ère, l'empereur romain recevait de la cour sassanide des cadeaux de cette espèce, témoin Flavius



Fig. 49. Coupe d'argent.
(Sarre, Die Kunst des alten Persien).

Vopiscus, contemporain de Dioclétien. Et pendant les premiers siècles de l'islam, le style sassanide fut imité pour ce qui est des coupes d'argent.

Un des spécimens les plus jolis qui existent du temps de Khusrō II est une coupe d'argent qui se trouve à la Bibliothèque Nationale de Paris (Fig. 48). Le roi y est représenté en chasseur, à peu près comme sur les parois de la grotte de Ṭāq-e-Bostān. La couronne ailée sur la tête, richement vêtu, avec des colliers de perles, les rubans royaux flottants au vent, il s'élance sur son cheval en



Fig. 50. Aiguière d'argent.
(Sarre, Die Kunst des alten Persien).

galop, l'arc tendu, tirant sur les animaux fuyants: des sangliers, des cerfs et un buffle tombent sous ses flèches[1].

Une autre coupe d'argent très curieuse, qui existe également à la Bibliothèque Nationale (Fig. 49), montre le symbole de la lune et une série de personnages avec des attributs divers: un

[1] Babelon, Guide au cabinet des médailles, fig. 123; Herzfeld, Am Tor, pl. 53; Sarre, Die Kunst des alten Persien, pl. 107.

oiseau, une coupe, un encensoir (?) etc.; au milieu une figure féminine nue qui semble caresser un griffon-panthère. On n'a pas réussi à expliquer les détails de cette représentation, religieuse sans doute[1].

Très communs sont les motifs combinés d'animaux et de plantes: deux bouquetins, un de chaque côté d'un arbre, une lionne et un arbre etc.[2]. Les figures sont souvent encadrées de feuilles en forme de cœur ou de sarments ondoyants etc. Une coupe est décorée d'une frise de poissons et d'écrevisses[3]. Puis il y a des aiguières d'argent richement ornementées, portant des figures de lions (Fig. 50) ou une figure de femme présentant une corbeille de fruits[4], des aiguières de bronze à anse avec des figures humaines, des oiseaux etc., ou décorées de rameaux entrelacés[5].

De même qu'on cultivait le goût par les mets délicieux et les vins excellents et l'odorat par les parfums, on cultivait l'ouïe par une musique savamment étudiée et exécutée avec virtuosité. Nous avons fait allusion plusieurs fois au haut rang que tenaient les chanteurs et les musiciens à la cour sassanide. Aux réunions intimes le maître des cérémonies, le khuram-bāsh, ordonnait aux virtuoses de chanter et de jouer d'après tel ou tel mode de musique[6].

Mas'ūdī nomme[7] les instruments musicaux des Iraniens; le luth, la flûte, la mandoline, le hautbois et la harpe; les habitants du Khorassan se servaient de préférence d'un instrument à sept cordes, le *zang*, tandis que les gens de Raï, du Ṭabaristān et du Dēlam préféraient la mandoline, qui aurait été, en général, très en faveur chez les Perses. Les scènes de chasse de Khusrō II sur les parois de la grotte de Ṭāq-e-Bostān semblent indiquer qu'à cette époque la harpe (*tchang*) était l'instrument dominant de la

[1] Babelon, Guide au cabinet des médailles no. 2881, fig. 11; Sarre, Die Kunst etc., pl. 117.

[2] Sarre, Die Kunst etc., pl. 121 et 122.

[3] Sarre, Die Kunst etc., pl. 125.

[4] Ibid., pl. 128 et 129.

[5] Ibid., pl. 132, 133, 135.

[6] Voir p. 399.

[7] Murūdj, VIII, p. 90—91.

musique sassanide. Les autres instruments dont l'existence au temps de Khusrō II est prouvée par des monuments contemporains sont le trombone et le tambourin (la scène de la chasse aux cerfs) et la flûte; des joueuses de flûte sont représentées sur



Fig. 51. Joueuse de flûte, coupe d'argent. (Sarre, Die Kunst des alten Persien).

quelques pièces d'argenterie du temps[1] (Fig. 51). Un grand nombre d'instruments de musique se trouvent mentionnés dans le traité pehlvi du roi Khusrō et de son page[2], entre autres: le luth indien (*vin*), le luth ordinaire appelé *dār*, le barbiton (*barbūdh*), la harpe (*tchang*), la guitare (*tambūr*), la cithare (*kannār*), la flûte (*nāy*), le hautbois (*mār*), le petit tambour (*dumbalagh*), et le *zang* mentionné ci-dessus.

[1] Sarre, Die Kunst, pl. 116 et 133.

[2] King Husrav, Unvala, § 13 et §§ 62—63.

Les plus fameux d'entre les musiciens et compositeurs de la cour de Khusrō II étaient *Sargash,* ou plutôt, peut-être, *Sarkash,* et *Bārbadh*[1]. Les récits qui nous sont parvenus concernant ces deux personnages ne remontent pas au Khvadhāynāmagh, mais probablement à quelque livre populaire des derniers temps des Sassanides. Les détails donnés par Firdausī[2] et Ṯa'ālibī[3], sont plus ou moins légendaires. Sarkash avait d'abord, dit-on, la première place parmi les musiciens du roi, et, jaloux de son autorité, il s'efforçait de toutes manières de tenir éloigné du roi le jeune Bārbadh, originaire de Merv, selon Ṯa'ālibī. Mais Bārbadh réussit par une ruse à se faire entendre du roi et en fut le musicien favori.

C'est à Bārbadh[4] que la tradition attribue l'invention du système musical des Iraniens. En vérité, ce système aurait été plus ancien, mais nous n'avons pas de raison pour douter que ce grand compositeur ait exercé une influence considérable sur la musique sassanide, qui est la source principale de la musique arabe et persane des temps islamiques et a laissé, probablement, des traces jusqu'à nos temps dans l'orient islamique extrêmement conservateur dans cette branche de l'art.

Selon Ṯa'ālibī, Bārbadh exécuta, dans sa première entrevue avec le roi, la mélodie *Yazdān āfrīdh* (« Dieu a créé »), puis le *Partav ī Farkhār* (« Splendeur de Farkhār »[5]), « qui produisait une jouissance comme celle que produit la richesse après la pauvreté », et enfin il joua et chanta le *Sabz andar sabz* (« le vert dans le vert ») d'une telle manière qu'il « fascina les audi-

[1] Bārbad ou Fahlabad chez les auteurs arabes et persans, Fahlabad étant une forme arabisée d'un Pahlabad persan. Or, Bārbadh, dans l'écriture pehlvie, peut être lu * Bahl(a)badh, et comme les manuscrits persans, souvent, ne distinguent pas le *b* du *p*, on a pu lire Pahlabadh, forme qu'on aura rapprochée, par une fausse étymologie, du mot *pahlav* (« parthe », « héros »). D'autre part, un * Pahlabadh original, n'aurait jamais pu être lu Bārbadh. Donc, cette dernière forme du nom est sans doute la vraie.

[2] Éd. de Mohl, VII, p. 314 sqq.

[3] P. 694 sqq.

[4] M. Riżazādeh Shafaq a traité de Bārbadh dans le journal iranien Irānshahr, publié à Berlin, 3e année, p. 61 sqq.

[5] Farkhār est une ville légendaire fameuse par la beauté de ses habitants, et aussi la désignation d'un temple des idolâtres.

teurs par les sons plaintifs des cordes de son instrument et par la tendre modulation de sa voix ». D'après Firdausī, les mélodies qu'il exécutait à cette occasion étaient le *Dādh āfrīdh*[1], le *Paighār ī gurd* (« combat du héros ») et le *Sabz andar sabz*.

Dans le dictionnaire appelé le Burhān-e-qāti', les trente *lahn* composés par Bārbadh pour le plaisir de Khusrō II sont énumérés. Ils se retrouvent avec quelques variations dans le « Khusrō et Shīrēn » de Niẓāmī. Ṯa'ālibī dit que Bārbadh est le compositeur des *khusrovānīs*, que les chanteurs exécutaient encore du temps de l'auteur, dans les banquets soit des princes, soit d'autres personnages. En effet, le terme *khusrovānī* ne désigne pas une seule mélodie. Awfī[2] parle des *navāī khusrovānī*, et ce sont sans doute les sept « modes royaux » dont parle Mas'ūdī[3].

D'après une autre relation[4], Bārbadh avait pour le banquet du roi 360 mélodies, de sorte qu'il eût chaque jour un nouveau répertoire, et ses paroles « étaient une loi absolue pour les maîtres de la musique qui, tous, n'ont fait que glaner son champ ».

Il s'ensuit de tout cela, que le système musical attribué à Bārbadh se composait de sept *khusrovānīs* ou modes royaux[5], de trente *lahn*[6] et de 360 airs, correspondant évidemment aux sept jours de la semaine[7], aux trente jours du mois, et aux 360 jours de l'an sassanide, les épagomènes non comptés. Chez Minūtchihrī et d'autres auteurs persans nous trouvons bon nombre de noms musicaux, mais sans qu'il nous soit possible de décider, dans chaque cas, s'il s'agit d'un des trente lahn ou d'un des 360 airs.

[1] Le vrai nom aura été *Dādhār āfrīdh*, « le créateur a créé », et la mélodie a été celle que Ṯa'ālibī appelle *Yazdān āfrīdh*.

[2] Voir Browne, JRAS, 1899, p. 54 sqq.

[3] Murūdj, VIII, p. 90.

[4] Browne, l. c.

[5] On a attribué aussi l'invention des khusrovānī à *Nighīsā*, autre musicien de l'époque de Khusrō II, mentionné p. ex. par les poètes Niẓāmī et Khōdja Salmān ; voir le Burhān-e-qāti'.

[6] Le mot *lahn* est arabe ; le mot pehlvi que les Arabes ont traduit par ce terme ne nous est pas connu.

[7] Encore un indice de ce que la semaine n'était pas inconnue dans la chronologie zoroastrienne des temps sassanides. Comp. p. 164, n. 1, et p. 397, n. 1.

Le *Yazdān āfrīdh* avait vraisemblablement un caractère religieux. Il y avait des compositions dont les noms rappellent des épisodes de l'ancienne histoire légendaire nationale, à laquelle on s'intéressait beaucoup dès le Ve siècle; parmi ces chansons héroïques étaient le *Kēn ī Ēradj* (« la vengeance d'Eradj »)[1], le *Kēn ī Siyāvush* (« la vengeance de Siyāvush »)[2] etc. D'autres airs célébraient la puissance et les richesses de Khusrō II, le *Bāgh ī Shīrēn* (« jardin de Shīrēn ») et le *Bāgh ī shahryār* (« jardin du roi »), l'*Avrangīgh* (« air du trône »), le *Takht ī tākdēs*[3], le *Haft ganz* (« sept trésors »)[4], le *Ganz ī vādh-āvurd*[4], le *Ganz ī gāv*[4] et le *Shabhdēz*[5]. D'autres encore chantaient les fêtes saisonnières, la nature, surtout dans la splendeur du printemps, et les jouissances de la vie: voilà le *Nowrōz ī vuzurg* (« la grande fête de l'an »), le *Sarvistān* (« jardin de cyprès »), l'*Arāyishn ī khvarshēdh* (« beauté du soleil »), le *Māh abhar kōhān* (« la lune sur les montagnes »), le *Nōsh-labhēnān* (« air de celles aux douces lèvres ») etc. Parmi les termes musicaux nous notons enfin le *Rāst* (« droit, juste »), mot qui désigne, de nos jours encore, un des douze maqāmāt ou modes principaux du système musical arabo-persan[6].

Pendant les dernières années, on a réussi à reconnaître dans la littérature pehlvie quelques restes de poésie[7]. Parmi ces spé-

[1] Ēradj, fils de Frēdōn, fut tué par ses deux frères. Un de ses descendants, Minūtchihr, vengea sa mort.

[2] Siyāvush, fils de Kay Us, fut tué par ordre de Frāsiyābh, roi de Touran, et vengé, après de longues guerres, par son fils Kay Khusrō.

[3] Ci-dessus, p. 460 sqq.

[4] Ci-dessus, p. 459.

[5] Ci-dessus, p. 456 sq.

[6] Voir mon mémoire « Some Notes on Persian Melody-names of the Sasanian Period » dans le Dastur Hoshang Memorial Volume (Bombay 1909). Dans le JRAS, 1926, p. 93 sqq., M. Farmer a traité le même sujet sans connaître mon mémoire, qui renferme plus de détails. Comp. deux articles dans les journaux persans « Kāveh » (2e année, nouv. série, no. 5) et « Īrānshahr » (3e année, p. 61 sqq.).

[7] Voir surtout Benveniste, JA, 1930, p. 193 sqq., et 1932 p. 245 sqq., et RHR, 1932, p. 337 sqq. Comp. mes articles dans le journal « Kāveh » (nos. 4—5, p. 24—26), dans le BSOS, 1934, p. 483 sqq. et « Heltedigtning og Fortællingslitteratur hos Iranerne i Oldtiden » (Festskrift udg. af Københavns

cimens je ne trouve qu'une seule petite pièce de lyrisme pure. Elle se trouve parmi les textes manichéens publiés d'abord par F. W. K. Müller, puis par Saleman[1], mais rien n'indique l'origine manichéenne de ces vers, qui n'ont pas un caractère religieux. Voilà la jolie poésie dans la traduction de M. Benveniste[2]:

> Le soleil lumineux, la pleine lune rayonnante
> Resplendissent et rayonnent hors du tronc de cet arbre;
> Les oiseaux éclatants s'y pavanent pleins de joie,
> Se pavanent les colombes et les paons bigarrés.

On devine ici le genre des airs *Arāyishn ī khvarshēdh* et *Māh abhar kōhān*.

Pour terminer cet aperçu des plaisirs de la haute société sassanide, nous dirons quelques mots des jeux. On connaît de nom, outre le jeu d'échecs (*tchatrang*), plusieurs sortes de jeux des tables: le *hashtpādh* (« huit pieds »), le *Nēv-Ardashēr* (« Bon-Ardashēr ») ou *nard*, espèce de trictrac, qu'on jouait avec quinze pierres blanches et quinze noires, et le *zamb*, qui était joué de deux manières différentes[3].

* *
*

L'allégation d'Eutychius, que Khusrō II s'est converti au christianisme, est fausse sans doute[4]. Mais les relations du grand roi avec l'empereur Maurice, qui lui avait aidé à rentrer en pos-

Universitet i Anledning af Hs. Maj. Kongens Fødselsdag 26. Sept. 1935) p. 32 sqq.

[1] Fragment M. 554 v.

[2] JA, 1930, p. 222.

[3] Mādhighān ī tchatrang, § 9; Unvala, King Husrav and his Boy, § 15—16; Bartholomae, IF, t. 38, p. 40 sqq.; Herzfeld, Arch. Mitt. III, p. 28. L'invention du Nēv-Ardashēr est attribuée par la légende à Vuzurgmihr, ministre légendaire de Khusrō I. Cependant, comme M. Herzfeld a remarqué, le nom du jeu indique qu'il n'a pas été introduit sous Khusrō I, mais sous un roi du nom d'Ardashēr, probablement Ardashēr I.

[4] Nœldeke, Ṭabarī, p. 287, note 2.

session de son trône, son mariage avec la princesse byzantine Maria, et enfin l'influence de sa favorite chrétienne Shīrēn, devaient le porter à témoigner une bienveillance au moins extérieure à ses sujets chrétiens. Pour lui-même, il aurait tout au plus ajouté quelques superstitions chrétiennes à celles qu'il avait auparavant; car la superstition était, à ce qu'il semble, le vrai fond de sa religion. Témoin le corps nombreux de devins, de sorciers et d'astrologues dont il était entouré[1].

Les chrétiens eurent donc, à l'avènement de Khusrō, la liberté de conscience garantie, mais non pas, cela va sans dire, la permission de faire des prosélytes parmi les zoroastriens, car pour ceux-ci l'abandon de la religion nationale était toujours défendue sous peine de mort, en théorie au moins[2]; il semble cependant qu'on l'ait souvent toléré[3]. Khusrō se montrait libéral envers les églises, bâtit plusieurs *martyria* au saint Sergius qui l'avait assisté dans les combats, et dédia une croix d'or à l'église de Sergiopolis en Syrie[4].

Selon la volonté du roi, les évêques, en l'an 596, choisirent pour catholicos S a b h r ī s h ō', berger d'origine et grand ennemi des hérétiques. Il y en avait beaucoup. Les M e ṣ a l l i e n s étaient des moines ambulants et mendiants, espèce de derviches chrétiens, qui « dissimulaient sous une austérité apparente des mœurs fort dissolues, pénétrant, grâce à leur profession extérieure, dans les maisons chrétiennes et s'y livrant à toutes sortes d'excès »[5]. Les Ḥ é n a n i e n s qu'on traitait de panthéistes et de fatalistes, et les monophysites, qui reprenaient des forces, compromettaient à qui mieux mieux l'église nestorienne. La lutte entre nestoriens et monophysites se ranima, et ces derniers prirent le dessus. Ils avaient un champion zélé dans la personne de G a b r i e l, médecin en chef (*drustbadh*) de Khusrō, nestorien converti au monophysisme.

[1] D'après la tradition, il en avait 360, nombre des jours de l'an (Ṭabarī, p. 1009—10, Nœldeke p. 304).

[2] Dēnkard, IX. 56.4. (Bagh-nask).

[3] D'après Dēnkard, IX. 31. 21—23, le Varshtmānsar-nask, on plutôt les commentaires de ce nask, ont traité des rapports des croyants avec les apostats.

[4] Labourt, p. 209.

[5] Ibid., p. 214.

Ce Gabriel, qui s'était brouillé avec Sabhrīshō', parce que celui-ci l'avait fait excommunier à cause de sa vie privée, était très en faveur chez le roi, surtout après qu'il eut exercé, avec l'aide surnaturelle du saint Sergius, son art sur Shīrēn, qui n'avait pas d'enfants, avec l'heureux résultat qu'elle mit au monde un fils, Mardānshāh. Comme Shīrēn se convertit également au monophysisme, ce parti eut ville gagnée. Après la mort de Sabrīshō', Shīrēn proposa au roi Grégoire, professeur à l'École de Séleucie, comme catholicos, et le synode convoqué à cet effet choisit docilement Grégoire, théologien savant, avide et glouton, qui mourut quatre ans après (608 ou 609), laissant de grandes richesses que Khusrō fit confisquer à son profit. Puis le principat demeura vacant pendant plusieurs années, car Khusrō, qui se laissait guider par Gabriel et Shīrēn, s'opposait à l'élection d'un catholicos nestorien. Les deux confessions se combattirent; l'ancienne question controversée, s'il y avait en Jésus-Christ une ou deux natures, fut rebattue. Les nestoriens avaient gagné pour leur cause un Iranien d'une des plus hautes familles, Mihrān-Gushnasp, baptisé sous le nom de Georges (Gīwargīs), qui servait leur cause de son mieux[1].

La vie de cet homme, telle qu'elle est racontée dans les actes des martyrs, nous donne des détails précieux sur la manière de vivre des hauts cercles sous Khusrō II. Il était de race royale. Son père avait été ostāndār de Nisibe et le grand-père préfet de la Nouvelle-Antioche fondée par Khusrō I. Son bien de famille était le village de Paqōryā dans le district de Nanēshtār en Babylonie, et il possédait, selon la coutume des grands seigneurs, une maison magnifique dans la capitale. Tout jeune, ce garçon noble, doué de bonnes qualités, avait été envoyé à la cour pour servir de page et passer de là aux grandes charges de l'État ou de la cour. Quand la peste éclata à Māḥōzē, Mihrān-Gushnasp, qui n'avait pas encore abandonné la foi de ses pères, bien qu'il eût des doutes, s'enfuit — comme font d'ordinaire les païens, dit malicieusement l'auteur chrétien — à une de ses terres, ayant confié à un chrétien

[1] Labourt, p. 208—25.

la surveillance de ses villages et « de ses autres esclaves »[1]. Lorsqu'il eut embrassé le christianisme, il se retira dans le désert pour se faire instruire dans sa religion nouvelle. Il fit demander à sa sœur, quelles nouvelles elle avait eues de la maison royale, après que le secret de sa conversion se fut révélée; à quoi elle répondit: « Viens, il n'y a pas de danger pour toi; le roi, ayant appris que tu étais devenu chrétien, n'a dit de mal que ces mots-ci: « Mihrān-Gushnasp est allé aux enfers! ». Mais mets-toi en route, viens! Peut-être même que le roi ordonnera de te laisser ta fortune ». Plus tard, le rénégat fait visite à sa sœur, qui est mariée avec un des grands. Il s'approche respectueusement et s'incline à terre devant elle à quelque distance. Elle se lève de son coussin pour honorer son frère, étend la main « comme la coutume du paganisme l'exige des femmes des grands », et dit en riant: « Réjouis-toi! je suis chrétienne ...... »[2]. On voit que les mœurs et les convenances de la noblesse étaient empreintes d'une certaine délicatesse, d'une espèce de galanterie qui rappelle notre dix-huitième siècle.

Cependant le drustbadh Gabriel, le monophysite, trouvant importun ce nestorien fervent, s'avise de le faire accuser d'avoir renié le zoroastrisme, et Mihrān-Gushnasp est condamné et crucifié.

Mais même parmi les nestoriens il y avait toutes sortes de dissensions. Bābhaï le Grand, archimandrite du mont d'Izlā au nord de Nisibe et grand zélateur nestorien, excommunia Bābhaī le Petit, prêtre non moins vénéré des chrétiens. « Nous coupons court », dit l'Anonyme de Guidi[3], « parce que leur conduite était plus luisante et plus brillante que le soleil, et beaucoup de leurs écrits font témoin, qu'ils avaient la bonne foi pure ».

Lorsque Gabriel mourut, Yazdēn, le vāstryōshānsālār plusieurs fois mentionné, fut, après Shīrēn, le personnage chrétien qui eut la plus grande influence auprès du roi. Il était nestorien

[1] Autre leçon: « de ses autres propriétés », voir B. Geiger, WZKM, 42, p. 125.

[2] Hoffmann, p. 94—99.

[3] Trad. de Nœldeke, p. 23.

et fit ce qu'il pouvait pour seconder son parti, mais ses efforts pour engager Khusrō à permettre aux nestoriens d'élire un catholicos furent vains, probablement à cause de l'opposition de la favorite[1].

Le clergé zoroastrien n'était pas en état de profiter des querelles entre les sectes chrétiennes. Il représentait la religion de l'État, il est vrai, et il avait perdu peu de chose de son intolérance, mais sa puissance était tellement déchue qu'il dut souffrir que la famille chrétienne de Yazdēn occupât les plus hauts postes dans l'administration des finances. Auparavant, des chrétiens avaient été employés dans différentes branches de l'administration, mais seulement dans des postes moins importants, p. ex. comme des *karrōghbadhs* ou chefs des travailleurs royaux[2]. Il était non moins contraire aux traditions anciennes, que Khusrō chargeât le « barbare Farrukhzādh » de la perception des impôts. La décadence du clergé mazdéen avait atteint aussi, évidemment, la morale, la foi, et la pratique professionnelle des mages et des mōbadhs. Très caractéristique est l'énumération, dans le chap. 59 du Mēnōghēkhradh, des défauts qui sont les plus communs parmi les prêtres. Ce sont : l'hérésie, l'avidité, la négligence, l'occupation commerciale, l'habitude d'attacher trop d'importance aux bagatelles[3] et l'infidélité en matière de religion.

Cependant, les théologiens zoroastriens renouvelaient leurs efforts pour fixer et affermir les doctrines religieuses. Une notice du Dēnkard[4] nous informe, que Khusrō II a fait composer une nouvelle interprétation de l'Avesta par les prêtres les plus intelligents. Marquart a relevé[5] un passage du commentaire du premier chapitre du Vendīdād, qui réfléchit la situation politique créée par la fixation de la frontière perso-byzantine entre Khusrō et l'empereur Maurice en l'an 591. Que Khusrō lui-même ait pris

[1] Labourt, p. 228—35.

[2] Ṭabarī, p. 960, Nœldeke p. 240 et 502 ; Labourt, p. 67. Sur le mot karrōghbadh voir H. W. Bailey, BSOS, 1934, p. 512 sqq.

[3] Il est assez remarquable que le formalisme pédantesque pouvait devenir trop fort même pour des théologiens parsis.

[4] Haug, Essay on Pahlavi, p. 147, cité dans le GIPh, II, p. 34.

[5] Ērānšahr, p. 163.

un grand intérêt à ces études théologiques est bien douteux, mais il se peut qu'il ait eu des raisons politiques pour démontrer la sincérité quelque peu suspecte de sa foi zoroastrienne. Ṭabarī nous informe[1] qu'il fit construire des temples du feu, dans lesquels il plaça douze mille hērbadhs pour la « murmuration » de prières et d'invocations, nombre arrondi qui est naturellement sans valeur historique.

Les invasions de l'empereur Héraclius sur le territoire iranien eurent des répercussions sur la situation des chrétiens. Selon l'Anonyme de Guidi[2], Khusrō avait juré que, s'il était vainqueur dans cette guerre, il ne laisserait dans tout le royaume aucune église et aucune « crécelle d'église ». Quoi qu'il en soit, nestoriens et monophysites furent tous persécutés. C'est à ce moment que Yazdēn fut mis à mort par ordre du roi, sa femme exposée à la torture et ses biens confisqués. Un des fils de Yazdēn, S h a m ṭ a[3], allait prendre une part active dans le drame qui mit fin au règne et à la vie de Khusrō.

Aux malheurs de la guerre s'ajoutaient des catastrophes amenées par des révolutions de la nature. Déjà sous le règne de Kavādh I, une grande rupture de la digue du Tigre avait eu lieu dans le Bas-Kaskar, probablement non loin de la contrée de Mésène, et les eaux envahirent bien des terrains cultivés. Plusieurs années après, Khusrō I fit réparer la digue. Mais vers la fin du règne de Khusrō II, en l'an 627/628, une nouvelle crue excessive des eaux de l'Euphrate et du Tigre brisa les digues à plusieurs endroits. Il est raconté, que Khusrō fit construire en un seul jour quarante digues, « excitant les travailleurs par la vue d'une somme considérable amoncelée sur des tapis ». Mais les efforts furent inutiles; les dégâts ne se laissaient plus arrêter. Puis les invasions des Arabes mirent fin à tous les travaux de réparation, et de grands terrains furent changés en marais[4]. La rupture de la

[1] P. 1041—42, Nœldeke p. 353.

[2] Trad. de Nœldeke, p. 28.

[3] Comp. Thomas of Margâ, The Book of Governors, trad. de Wallis Budge (Londres 1893), p. 81 sq.

[4] Ibn Khurdādhbih, BGA, VI, p. 240, trad. p. 181.

digue du Tigre dit « aveugle », c.-à-d. du bras du Tigre qui passe par l'endroit où fut construit plus tard la ville de Baṣra, et les efforts inutiles et coûteux faits par Khusrō pour remédier aux ravages des eaux ont fait une grande impression sur les esprits. En même temps, une partie de la salle d'audience à Ctésiphon s'est écroulée, et dans ces événements divers on a voulu voir plus tard le présage de la chute de l'empire sous les coups de l'islamisme[1].

Après un règne de trente sept ans, Khusrō II subit le même sort qu'il avait préparé autrefois à son père. S'étant enfui de Dastgard, rejetant l'offre de paix d'Héraclius, il se rendit à son palais à Ctésiphon, qu'il quitta aussitôt pour traverser le Tigre et prendre séjour à Vēh-Ardashēr (Séleucie) avec Shīrēn. Alors les généraux iraniens, exaspérés par l'entêtement de Khusrō, qui voulait continuer une guerre sans espoir, se révoltèrent. Shahr-varāz sut que Khusrō, qui avait conçu des soupçons contre lui, avait ordonné à un des généraux placés sous son commandement de le tuer; il prit des précautions et se dédit de sa promesse de fidélité[2]. Khusrō, malade d'une attaque de dyssenterie, se fit transporter à Ctésiphon pour arranger la succession au trône. Il était accompagné de Shīrēn et de leurs deux fils, Mardānshāh et Shahryār, et son intention était d'assurer la succession à Mardānshāh. Lorsque Kavādh, surnommé Shērōē, qui était le fils de Khusrō avec Maria et probablement l'aîné des princes royaux, eut la nouvelle de ce qui se passait, il résolut de maintenir ses droits et s'assura l'assistance du nouveau général en chef, Gushnasp-Aspādh[3], qui était, selon Théophane, son frère de lait. Celui-ci entra en pourparlers avec Héraclius, qui se montra disposé à faire la paix avec les Iraniens. D'autres grands seigneurs se joignirent à Shērōē, entre autres Shamṭa, fils de

[1] Ṭabarī, p. 1009 sqq.; Nœldeke p. 304 sqq. Comp. une autre légende sur les présages sinistres arrivés sous Khusrō I, dans la nuit de la naissance du prophète Muḥammad, Ṭabarī p. 981, Nœldeke p. 253.

[2] Voir p. 448, note 2; Ṭabarī, p. 1006 sqq., Nœldeke p. 299 sqq. et 301, note 4.

[3] Aspādh-Gushnasp chez Ṭabarī.

Yazdēn, et Nēv-Hormizd[1], fils du pādhghōspān Mardānshāh, que Khusrō avait fait mettre à mort[2], comme il avait fait tuer Yazdēn. Sur l'ordre de Shērōē on ouvrit le « château de l'oubli » et délivra un grand nombre de prisonniers d'État, qui embrassèrent la cause du prince.

Ainsi Shērōē fut proclamé roi. Pendant la nuit, les gardes royaux quittèrent le palais, où Khusrō dormait avec Shīrēn, et à l'aube du jour on entendit partout des cris joyeux: « Kavādh Shāhānshāh ! » Alors Khusrō, perdant courage, s'enfuit et se cacha dans le jardin du palais, où il fut trouvé et emmené prisonnier dans une maison appelée Kadhagh ī hindūgh (« maison de l'Indien »), bâtie comme un dépôt de trésors et habitée par un certain Mahrspand. On raconte, qu'un homme du peuple, un cordonnier, voyant passer le cortège, reconnut le roi sous le voile dont on l'avait couvert, et frappa contre lui avec sa forme; mais un des soldats qui accompagnaient le roi détrôné, irrité par cet acte d'irrévérence, s'arrêta et lui trancha la tête avec son épée. Le cordonnier, nous le répétons, était le type de la plus basse roture[3].

D'après Sébéos l'Arménien[4], Khusrō fut tué le lendemain de ces événements. Shērōē ordonna de trancher les mains et les pieds à ses frères; il voulait leur conserver la vie, mais peu de temps après il fut forcé de les mettre à mort. Théophane dit que Shērōē fit tuer d'abord Mardānshāh, puis ses autres frères, et que Khusrō lui-même fut enfermé dans le dépôt de trésors pour mourir de faim, puis, n'étant pas mort après cinq jours, tué à coups de flèche. Selon l'Anonyme de Guidi[5], Khusrō fut tué par Shamṭa et Nēv-Hormizd avec la permission de Shērōē, et les frères de celui-ci assassinés par des grands seigneurs conjurés sous la conduite de Shamṭa.

Les auteurs arabes et persans ont plus de détails. D'après cette

[1] Anonyme de Guidi; selon Ṭabarī son nom était Mihr-Hormizd.

[2] Ci-dessus, p. 445.

[3] Ṭabarī, p. 1046, Nœldeke p. 361 sq.

[4] Patkanian, JA, 1866, p. 210.

[5] Trad. de Nœldeke, p. 29.

version, Shērōē hésita à commettre un parricide, mais les grands lui donnèrent le choix de faire mourir Khusrō ou de lui remettre la couronne. Le nouveau roi essaya de gagner du temps; il dressa une espèce de réquisitoire qui contenait les points suivants[1]: le meurtre du roi Hormizd, la sévérité de Khusrō envers ses fils, le mauvais traitement des prisonniers d'État, la conduite tyrannique de Khusrō à l'égard des femmes emportées de violence pour être enfermées dans le harem royal, l'oppression et la dureté exercées envers les sujets par l'imposition des taxes, l'entassement d'argent au dépens des sujets, les guerres interminables et l'ingratitude dont Khusrō avait fait preuve vis-à-vis de l'empereur de Byzance. Le réquisitoire fut remis à Khusrō par Gushnasp-Aspādh, qui rapporta à Shērōē une réponse détaillée, hautaine dans la forme, dans laquelle le roi déposé se défendait, non sans adresse, contre les accusations et reprochait à son fils son ingratitude et son manque de connaissance des choses dont il parlait. A l'avis de Nœldeke[2], la relation de cette procédure (si l'on peut l'appeler ainsi) peut difficilement être considérée comme authentique dans la forme sous laquelle les auteurs orientaux nous la donnent; c'est plutôt, dit-il, un exposé des motifs de défense de Khusrō, écrit peu d'années après la mort de Khusrō et de Shērōē, qui ne lui survécut pas longtemps, par un personnage très bien au courant des affaires. Pourtant, je serais porté à croire à l'authenticité du récit. En tout cas il me paraît incroyable que des auteurs contemporains l'aient forgé, si de tels procès intentés à des rois détronés étaient sans exemple.

Selon les chroniqueurs arabes, Khusrō fut tué par Mihr-Hormizd (le Nēv-Hormizd de l'Anonyme de Guidi) avec la permission de Shērōē, qui fit mettre à mort aussi, à l'instigation de Shamṭa et d'autres, ses propres frères, au nombre de dix-sept.

[1] Ṭabarī, p. 1046 sqq., Nœldeke p. 363 sqq.; avec quelques variations dans les détails: Firdausī, Ṯa'ālibī, Dīnawarī, la Nihāyat etc. Ces particularités ont été tirées, selon toute probabilité, du Tādjnāmagh, qui à renfermé beaucoup de détails sur Khusrō II en prison et ses rapports avec son fils Shērōē. Voir Gabrieli, L'Opera di Ibn al-Muqaffa' (Riv. degli Studi Orientali, XIII), pp. 212 et 215—16, avec la note 1 de la page 216.

[2] Ṭabarī, p. 363, note 1.

Toutefois, les auteurs orientaux dont la relation remonte à une source pehlvie nous informent, d'accord avec l'Anonyme de Guidi, que Shērōē exprima des regrets sur le meurtre de son père. Ces événements eurent lieu en l'an 628.

Une notice intéressante se trouve dans deux sources indépendantes l'une de l'autre, à savoir chez Ṭabarī[1] et dans l'Anonyme de Guidi[2]: Shērōē fit porter (enterrer, d'après l'Anonyme) le corps de Khusrō dans le tombeau royal. C'est-à-dire que le roi mort fut exposé sur un dakhma spécial réservé à la famille royale, ou bien même déposé dans une chambre sépulcrale[3].

L'ambitieux Shamṭa fut accusé plus tard d'aspirer à la couronne, et Shērōē le fit mettre en prison après lui avoir fait couper la main droite[4].

[1] P. 1060, Nœldeke p. 382.

[2] Trad. de Nœldeke p. 30.

[3] Comp. le texte pehlvi Andarz ī Khusrō ī Kavādhān, Jamasp-Asana, Pahlavi texts, II, p. 55, l. 3—5, où Khusrō I, sur son lit de mort, dit: « Lorsque mon âme s'est séparée de mon corps, élevez ce lit et portez-moi à Ispahan, et déposez-moi à Ispahan ». Le verbe pehlvi et persan *nihādhan*, employé aussi par Firdausī dans la description des funérailles de guerriers, peut être traduit « déposer » ou « enterrer »; comp. Rosenberg, Хосрой I Анушнрванъ и Карлъ Великій, p. 9, Bogdanov dans le J. Cama Or. Inst., no. 3, p. 38—39. Dans le Shāhnāmeh de Firdausī (éd. Mohl, VI, p. 540), Khusrō I mourant donne des ordres très détaillés quant à l'arrangement d'une chambre sépulcrale qui sera sa dernière demeure. Il se peut que le problème du traitement des cadavres sous les Sassanides nous réserve encore des surprises.

[4] L'Anonyme de Guidi, Nœldeke p. 30.

CHAPITRE X.

LA CHUTE DE L'EMPIRE.

Règnes de Kavādh II Shērōē, d'Ardashēr III, de Shahrvarāz, de Khusrō III, de Bōrān, d'Āzarmēdukht, d'Hormizd V, de Khusrō IV, de Pērōz II et de Farrukhzādh-Khusrō. Yazdgard III, dernier roi sassanide. Désorganisation de l'État. Les roitelets. Le spāhbadh Rōstahm. Invasion des Arabes. Bataille de Qādisiya. « L'étendard de Kāvagh ». Prise de Ctésiphon. Autres conquêtes des Arabes. Fuite de Yazdgard III et sa mort à Merv. Ses descendants. L'Iran subjugué par les Arabes.

Khusrō II, avec ses fautes et ses vices, était un souverain vigoureux, qui, pendant un long règne, sut refréner l'ambition des grands. Mais ses exactions et ses guerres avaient épuisé le royaume, et les malheurs des dernières années de guerre portèrent un coup mortel à l'empire. La mort de Khusrō amena un débordement des passions et des ambitions, et l'autorité de la famille régnante s'émietta dans une succession rapide de règne éphémères.

Kavādh II Shērōē mourut après un règne d'environ six mois, soit qu'il fût empoisonné, ou qu'il fût la victime d'une peste effroyable qui dévastait le pays et en décimait la population[1].

Alors on plaça sur le trône le fils de Shērōē, Ardashēr III, petit enfant, qui eut pour tuteur le khvānsālār ou premier chef Māh-Ādhur-Gushnasp. Ce de table dignitaire fut le vrai régent. Farrukhān Shahrvarāz, le fameux général de Khusrō II, ne voulait pas se soumettre aux ordres d'un de

[1] D'après Théophane, Shērōē fut empoisonné par Shīrēn. Selon Eutychius et Ibn Qutaiba, il mourut de la peste. Firdausī et Ṯa'ālibī ont une relation légendaire sur le suicide de Shīrēn et l'empoisonnement de Shērōē.

ses égaux, et, de concert avec Héraclius, il s'avança avec son armée contre Ctésiphon, où deux grands seigneurs, Nēv-Khusrō, chef des gardes du roi, et Nāmdār-Gushnasp, spāhbadh de Nēmrōz, lui prêtèrent leur secours. Shahrvarāz entra dans la ville avec ses troupes, fit tuer le jeune roi, qui n'avait régné qu'un an et six mois, et, suivant l'exemple de Vahrām Tchōbēn et de Vistahm, il se fit proclamer roi lui-même, bien qu'il ne fût pas de race royale. Il tira Shamṭa de la prison et le fit crucifier à la porte d'une église située au voisinage des bien-fonds de la famille de ce seigneur chrétien, parce qu'il avait insulté autrefois la fille de Shahrvarāz[1]. Mais contre Shahrvarāz et ses partisans il se formait un parti dont les chefs principaux étaient l'instructeur des chevaliers, Māhyār, un autre grand seigneur du nom de Zādhān-Farrukh, et Pus-Farrukh, jeune homme noble originaire de Stakhr. Une conjuration fut ourdie, et l'usurpateur fut tué par Pus-Farrukh et ses deux frères, qui servaient tous les trois dans les gardes royales[2].

Khusrō III, fils d'un prince Kavādh, frère de Khusrō II, ayant été reconnu roi dans la partie orientale du royaume, fut assassiné bientôt par le gouverneur de Khorassan[3]. A Ctésiphon, on mit la couronne sur la tête d'une femme, Bōrān, fille de Khusrō II. Elle récompensa Pus-Farrukh du service qu'il avait rendu à la maison royale, en en faisant son ministre. Après avoir conclu une paix définitive avec Byzance, elle mourut, ayant régné un an et quatre mois à peu près[4]. Déjà avant les dernières négociations avec les Byzantins, les Iraniens avaient rendu la sainte croix enlevée autrefois dans la prise de Jérusalem[5]. La fête solennelle célébrée à cette occasion à Jérusalem eut lieu en l'an 629[6].

[1] L'Anonyme de Guidi, Nœldeke p. 31.

[2] Ainsi Ṭabarī (p. 1063, Nœldeke p. 389), dont la relation semble être la plus exacte. Le nom du meurtrier de Shahrvarāz est donné différemment dans les sources.

[3] Voir Nœldeke, Ṭabarī, p. 390, note 1.

[4] L'Anonyme de Guidi (trad. de Nœldeke p. 33) dit qu'elle fut étranglée.

[5] Voir ci-dessus, p. 442.

[6] Nœldeke, Ṭabarī, p. 392, note 1.

C'est ici peut-être qu'il faut placer le règne très court d'un certain P ē r ō z (II). Puis Ā z a r m ē d u k h t, sœur de Bōrān, fut couronnée à Ctésiphon. Son règne ne dura que quelques mois. Selon Ṭabarī[1], un spāhbadh, F a r r u k h - H o r m i z d de son nom[2], brigua la couronne et demanda la reine en mariage. N'osant pas refuser ouvertement, elle le fit tuer par trahison, après quoi le fils de Farrukh-Hormizd, R ō s t a h m[3], s'avança avec son armée, s'empara de la capitale et fit détrôner et aveugler la reine. On ne sait pas de quelle manière elle est morte.

Vers le même temps, entre les années 630 et 632, ont régné encore H o r m i z d V et K h u s r ō I V, dont on ne sait rien excepté les noms. Ils n'étaient reconnus, probablement, que dans quelques parties du royaume. F a r r u k h z ā d h - K h u s r ō[4], un descendant de Khusrō II, se rendit maître de Ctésiphon.

Dans l'espace d'environ quatre ans, l'Iran avait eu au moins une dizaine de rois des rois. Enfin on découvrit un dernier rejeton de Khusrō II, Y a z d g a r d, jeune fils du prince Shahryār. Il vivait en cachette à Stakhr, sur le sol d'origine des Sassanides. Les grands de Stakhr le proclamèrent roi et le couronnèrent dans un temple du feu de cette ville qu'on appelait celui d'Ardashēr[5]. Ses partisans se mirent en marche contre Ctésiphon, prirent la ville avec l'assistance de Rōstahm, le spāhbadh susnommé, et firent mettre à mort Farrukhzādh-Khusrō. Ainsi l'empire était réuni, pour la dernière fois, sous le sceptre de Y a z d g a r d I I I. Les hommes les plus puissants étaient alors Rōstahm, son frère F a r r u k h z ā d h[6], qui avait la charge de darīghbadh ou chef des af-

[1] P. 1065, Nœldeke p. 394.

[2] D'après Sébéos, il était spāhbadh d'Azerbéïdjan (Marquart, Ērānšahr, p. 112), selon Ṭabarī, du Khorassan.

[3] Son nom est celui de l'ancien héros légendaire du Sistan. Dans les sources syriennes, on trouve déjà la forme Rustam, que nous connaissons des relations arabes et persanes (Anonyme de Guidi, trad. de Nœldeke, p. 33, note 4).

[4] Ou Khvarrēhzādh-Khusrō; *farrukhv* ou *farrukh* est l'adjectif de *farr*, forme dialectale de *khvarr*, « gloire, majesté ».

[5] Ṭab. p. 1067, Nœldeke p. 397; comp. ci-dessus, p. 85.

[6] Ou Khvarrēhzādh.

faires de la cour[1], et Zādhōē, chef de la domesticité, qui avait été auparavant le protecteur de Farrukhzādh-Khusrō[2].

Tel était l'état de choses au moment où, venant des déserts de l'Arabie, les armées des bédouins incultes, animées de fanatisme religieux et d'esprit de rapine et organisées par le calife ʿOmar, homme d'État de premier ordre, allaient envahir l'Iran dans un élan irrésistible. Que ces troupes de barbares aient réussi à renverser, en peu d'années, un grand empire militairement organisé,



Fig. 52. Monnaie de Yazdgard III.
(Musée National de Copenhague).

comme l'était celui des Sassanides, cela s'explique par la décomposition qui s'était manifestée pendant les années troublées qui suivirent la mort de Khusrō II. C'était le résultat fatal de la politique militaire inauguré par Khusrō I. L'évolution tendait de plus en plus vers une domination militaire, où chaque spāhbadh ou gouverneur considérait la province soumise à son commandement à peu près comme un fief héréditaire à l'ancienne manière, surtout après que la famille royale était tombée dans la plus complète décadence. Les essais d'usurpation de la part de généraux qui n'étaient pas de race royale se multiplièrent. Le spāhbadh Farrukh-Hormizd avait formé le dessin de parvenir au trône en se mariant avec la reine Āzarmēdukht. Son ambition lui coûta la vie, il est vrai, mais il fut vengé par son fils Rōstahm. Ces deux spāhbadhs, père et fils, sont appelés, par les auteurs arméniens, « princes » (*ishkhan*[3]) de l'Azerbēīdjan.

[1] Marquart, Ērānšahr, p. 112.

[2] Ṭabarī, p. 1066 sqq., Nœldeke p. 396 sqq.

[3] Sur ce titre, voir Benveniste dans la Revue des études arméniennes, t. IX, p. 8.

La domination des généraux et des gouverneurs est la dernière phase de l'évolution politique de la période sassanide; mais le nouveau féodalisme n'eut pas le temps de se consolider avant l'invasion des Arabes. Cependant, les marzbāns de Merv, de Mervroud, de Sarakhs et du Kuhistan avaient, à ce moment, une position presque indépendante[1].

Dès le temps de Pērōz (I), tous les pays à l'est de Mervroud étaient au dehors de la domination de l'empire iranien. Hérat même n'appartenait plus aux Sassanides. A l'époque de l'invasion des musulmans, les chefs des provinces caspiennes étaient soumis à M ū t ā ou M ū r t ā, prince des Dēlamites[2]. Les pays situés au nord et à l'est de la frontière iranienne étaient gouvernés par des rois ou des roitelets, dont plusieurs sont connus sous des titres spéciaux. Voici une liste des principautés les plus importantes avec les titres de leurs princes[3]: Nisā (*Varāz*), Abiverd (*Vahmana*), la Chorasmie (*Khusrō-Khvārazm*), Boukhare (*Bōkhār-khvadhav*), Vardāna (*Vardān-shāh*), Samarcande (*Ṭarkhān*), Ousrouchana (*Afshīn*), Soghd (*Ikhshēdh*), Ferghane (*Ikhshēdh*), Khoṭṭal (*Khoṭṭalān-shāh* ou *Shēr-Khoṭṭalān*), Tirmidh (*Tirmidh-shāh*), Djuzdjan (*Gōzghān-khvadhāy*), Roub (*Rūb-khān*), Tālakān (*Shahragh*), Hérat (*Varāzān*), Ghartchistan (*Varāz-bandagh*), Sistan (*Rotbīl*), Kaboul (*Kāvul-shāh*)[4].

[1] Van Vloten, Recherches sur la domination arabe, p. 19.

[2] V. Minorsky, La domination des Dailamites (Publ. de la Soc. des Études iran., no. 3), p. 4.

[3] Source principale: Ibn Khurdādbeh, BGA, VI, p. 39—40, traduction p. 29. Van Vloten, l. c.

[4] Plusieurs de ces titres sont composés avec le mot pehlvi *shāh*. *Ikhshēdh* est une forme sogdienne du mot iranien qui apparaît dans l'Avesta sous la forme de *χšaēta-*, et auquel on attribue généralement la signification de « lumineux »; Andreas, à ce qu'il semble, a voulu faire dériver ce mot de la racine *χšāy-* et l'a traduit par « dominateur », « souverain » (*khvarkhshēdh*, « Sonneherr », Andreas-Henning, Mitteliranische Manichaica, p. 15, note 6). D'autres titres sont composés avec le *khvadhāy* pehlvi ou le *khvadhav* sogdien (« seigneûr »). *Shahragh* et *shēr* dérivent de la racine *χšay-* (comp. av. χšaϑra-, « royaume », « empire », *χšaϑrya-* « souverain », « prince »). *Varāz* (d'où *Varāzān* et *Várāz-bandagh*) signifie « sanglier »; comp. le titre d'honneur Shahrvarāz. Quelques titres sont d'origine turque, tels les titres composés avec *khān*.

Au Tokharistan, à l'est de Balkh, régnait le *Yabghu*[1], qui avait comme vassal un prince au titre de *Shādh*[2]. Le *Nēzak-Ṭarkhān,* qui résidait à Badhghes, reconnaissait le Shādh comme son suzerain[3].

Rōstahm, qui était devenu le vrai régent de l'Iran, était un homme doué d'une énergie extraordinaire, bon administrateur et grand capitaine. Il comprenait dans toute son étendue le danger qui menaçait le royaume de la part des Arabes, et, ayant pris le commandement suprême de toutes les forces militaires, il fit un effort vigoureux pour repousser le nouvel ennemi. Un grand rassemblement de troupes se fit autour de la capitale. Mais le calife 'Omar le devança. En l'an 636 l'armée iranienne rencontra celle des Arabes, conduite par S a ' d i b n A b ī W a q q ā ṣ, à Qādisiya, non loin de Ḥīra. Le combat dura trois jours et finit par la défaite des Iraniens. Rōstahm qui dirigeait en personne les mouvements de l'armée iranienne, assis sous une tenture devant laquelle flottait le *drafsh ī kāvyān,* drapeau de l'empire, fut tué, et le drapeau, symbole de la puissance iranienne, tomba aux mains des Arabes.

Les Iraniens rattachaient l'origine de ce drapeau à leur ancienne histoire légendaire. Lorsque le monde eut enduré pendant mille ans la domination tyrannique de l'usurpateur Dahāgh, un forgeron du nom de Kāvagh[4], en hissant son tablier de cuir sur une lance, donna le signal d'une révolte, dont le résultat fut la chute du tyran et l'avènement au trône de Frēdhōn, jeune prince de l'ancienne maison royale. Dès lors, le drapeau formé du tablier de cuir de Kāvagh est devenu le drapeau des rois iraniens, et d'après le nom du forgeron on l'a appelé drafsh ī kāvyān, « drapeau de Kāvagh »[5]. Cette bannière fameuse, telle que l'ont

[1] Ancien titre des princes régnants des Kūshāns.

[2] Dérivant de *χšāyaϑiya,* « roi »; ou bien *shādh* est une autre forme dialectale d'*ikhshēdh.*

[3] Marquart, Ērānšahr, p. 69.

[4] Kāveh en persan.

[5] Dans un mémoire en danois (Smeden Kaväh og det gamle persiske Rigsbanner, D. Vid. Selsk. fil. hist. Medd., II. 7), j'ai examiné les détails de cette légende, et j'ai essayé de démontrer, que la légende, inconnue de l'Avesta

vue les vainqueurs de la bataille de Qādisiya, a été décrite par plusieurs auteurs arabes et persans. Selon Ṭabarī[1], le drafsh, fait de peaux de panthères, avait huit aunes en largeur et douze en longueur. Bal'amī dit[2] que les Iraniens, ayant été victorieux dans toutes les batailles où avait figuré ce drapeau, avaient ajouté à ses ornements quelques joyaux après chaque victoire. En effet, il était garni de pièces d'or et d'argent, de pierres précieuses et de perles[3]. Mas'ūdī[4] décrit l'étendard de la même manière que Ṭabarī, en ajoutant qu'il était monté sur des hampes de bois emmanchées les unes dans les autres. Dans un autre passage[5], il dit que le drapeau était couvert de rubis et de perles et de différentes sortes de pierres précieuses. D'après Khvārazmī[6], le drapeau était fait d'une peau d'ours ou, selon d'autres, d'une peau de lion, et les rois croyaient qu'il portait bonheur, et le couvraient d'or et l'ornaient de pierres précieuses. Ṯa'ālibī[7] raconte également que les souverains y attachaient leur fortune et rivalisaient à le rehausser, à l'orner des plus beaux joyaux, et cherchaient à l'envi à le rendre magnifique, de sorte que, dans la suite des temps, il devint la perle, le chef-d'œuvre, la merveille et la curiosité des siècles. Ils le faisaient porter devant eux dans les batailles et ne le confiaient qu'au commandant en chef d'entre leurs généraux; après la guerre heureusement terminée, ils le rendaient au trésorier chargé

et des livres théologiques, date de l'époque des Sassanides, et qu'elle a été construite (avec des réminiscences d'autres légendes très anciennes) pour expliquer l'expression *drafsh ī kāvyān,* dont la vraie signification était « le drapeau royal » (*kāvyān* se rattachant au mot avestique *kavi,* « prince, roi », comp. p. 193, note 4). Je ne puis pas accepter l'opinion énoncée par Levy et Justi, et plus récemment par M. Sarre (Klio, III, p. 348 sqq.), que le drapeau représenté sur la mosaïque bien connue de la « bataille d'Alexandre » et sur quelques anciennes monnaies de la Perside nous montre le drafsh ī kāvyān.

1 P. 2175.

2 Zotenberg, III, p. 395.

3 Ibid., I, p. 119.

4 Murūdj, IV, p. 200.

5 Ibid., p. 224.

6 Mafātihu'l-'ulūm, éd. de van Vloten, p. 115.

7 P. 38 sq.

de le garder ». Selon Muṭahhar ibn Ṭāhir el-Maqdisī[1], il était fait d'abord de peau de chevreau ou de peau de lion, et plus tard les Iraniens le firent d'or et de brocart. On peut comparer la description de Firdausī[2]: le drafsh ī kāvyān avec la couronne étaient du nombre des insignes royaux[3]; en temps de guerre il était placé à côté du trône du roi[4]; cinq mōbadhs, nommés par le roi, le portaient devant l'armée en marche[5], dit le poète, et pendant le combat il était confié au meilleur champion du roi[6]. Ibn Khaldūn[7] nous informe, qu'une figure talismanique, formée de chiffres d'après des calculs astrologiques, était brodée sur le drafsh.

Dans la bataille de Qādisiya, cet étendard précieux, dit Mas'ūdī[8], tomba aux mains d'un Arabe nommé Ḍirār ibnu'l-Khaṭṭāb, qui le vendit 30.000 pièces d'or, bien qu'il en valût 1.200.000, (deux millions, d'après le Tanbīh du même auteur[9]). Ṯa'ālibī, d'autre part, nous fait savoir[10], que Sa'd ibn Abī Waqqāṣ, le général des Arabes, « l'ajouta aux trésors et aux joyaux de Yazdgard, que Dieu avait donnés aux musulmans, et le porta avec les diadèmes, les ceintures, les colliers incrustés de pierres précieuses et autres choses au Commandeur des Croyants, 'Omar ibnu'l-Khaṭṭāb. Celui-ci ordonna de le détacher de sa hampe, de le couper en morceaux et de le partager entre les musulmans ».

Après cette grande victoire, les musulmans s'emparèrent de Ḥīra. Puis ils s'avancèrent vers Ctésiphon. En l'an 637 Vēh-Ardashēr fut occupé après un siège de deux mois. Les habitants affamés s'étaient retirés à Ctésiphon proprement dite, sur la rive gauche du Tigre. Yazdgard s'était enfui avec sa cour, « emmenant

[1] Éd. Huart, p. 132, trad., p. 148.
[2] Vullers, I, p. 48, vers 263 sqq.
[3] Ibid., II, p. 762, vers 1415, et éd. Mohl, VII, p. 388, vers 395 sqq.
[4] Vullers, I, p. 479, vers 750.
[5] Ibid., II, p. 558, vers 655.
[6] Ibid., II, p. 762, vers 1415 sqq., et II, 253, vers 1424 sqq.
[7] Éd. Quatremère, Not. et Extr., t. 18, p. 135; trad. de de Slane, ib., t. 21, p. 185.
[8] Murūdj, IV, p. 224.
[9] BGA, VIII, p. 86, trad. de Carra de Vaux, p. 125.
[10] P. 39.

avec lui mille cuisiniers, mille musiciens, mille gardiens de guépards et mille fauconniers, sans parler d'autres gens ; et cette suite lui paraissait encore peu nombreuse »[1]. Il se rendit à Holvān d'abord, puis, poursuivi par les Arabes, plus loin dans la Médie. Un grand nombre des habitants de Ctésiphon abandonnèrent tout pour sauver la vie.

C'était le printemps, et le fleuve avait grossi. Les Iraniens avaient rompu les ponts et éloigné les vaisseaux du bord occidental. Mais on réussit à trouver un gué, et l'armée arabe passa à cheval sans accident. Les gardes iraniens furent massacrées, le reste des troupes royales s'enfuirent, et Sa'd ibn Abī Waqqāṣ fit son entrée triomphale dans la capitale déserte, fit camper son armée devant le Ṭāq-e-Kesrā et entra dans les appartements. On y trouva tous les trésors que le grand roi n'avait pu emporter dans sa fuite, des corbeilles plombées, remplies de toutes sortes d'objets d'or et d'argent, des vêtements, des pierres précieuses, des armes et des tapis, des épices et des parfums exquis. Une troupe arabe poussa la poursuite des Iraniens jusqu'au pont de Nahravān, où elle s'empara de quelques bêtes de somme chargées de trésors et des insignes royaux les plus précieux. Un coffre attaché sur un chameau contenait entre autres choses la couronne de Khusrō II, la tunique du même roi, faite de brocart d'or et brodée de perles et de pierres précieuses, et d'autres étoffes de brocart. Dans d'autres coffres on trouva la cuirasse, le casque, les jambières et les brassards de Khusrō II, le tout en or, l'épée de Khusrō, puis les cuirasses et les épées qui avaient fait partie des dépouilles de l'empereur Héraclius, du khāgān des Turcs, du roi indien Dāhir[2] et de Vahrām Tchōbēn, et les armes qui avaient été portées par Pērōz, Kavādh I, Hormizd IV, Siyāvush et Nu'mān. Les épées de Khusrō et de Nu'mān et la couronne de Khusrō furent envoyés au calife 'Omar, qui fit suspendre la couronne dans le Ka'ba de la

[1] Ṯa'ālibī, p. 742 ; comp. Ḥamza, p. 63, trad. p. 47.

[2] Ce trophée provient probablement de quelque expédition victorieuse de Khusrō II contre un prince de l'Inde (Voir Marquart, Ērānšahr, p. 33). L'authenticité du nom de Dāhir est révoquée en doute par Marquart.

Mecque[1]. Enfin, le merveilleux « tapis de printemps »[2] était parmi les trésors butinés. Il fut envoyé également à 'Omar, qui le fit couper en morceaux et distribuer entre les compagnons du prophète. 'Ali, le calife futur, fit vendre vingt mille drachmes le morceau qui lui était échu. Déduction faite du quint qui revenait de droit au calife, le reste du butin fut distribué entre les soixante mille hommes de l'armée de Sa'd, dont chacun reçut la somme de douze mille drachmes[3].

Le roi des rois tenta un dernier effort. De toutes les parties du royaume il rassembla des troupes. Un général âgé du nom de Pērōzān fut mis à la tête de l'armée, et en l'an 642 il livra aux Arabes une bataille à Nihāvand. Le combat fut acharné, mais enfin les Iraniens furent battus, et Pērōzān tomba entre les mains des Arabes et fut tué. Alors la Médie fut ouverte aux attaques des musulmans. Il n'exista plus d'armée royale. La défense des provinces iraniennes fut laissée aux marzbāns et autres potentats locaux, dont quelques-uns, comme Hormizdān[4] en Susiane, un des généraux survivants de la bataille de Qādisiya, opposèrent aux Arabes une résistance vaillante, mais inutile. Hamadan et Raï furent conquis, puis l'Azerbéïdjan et l'Arménie. Yazdgard s'était retiré à Ispahan où il demeurait entouré d'un grand nombre de vāspuhrs, car cette ville semble avoir été, vers la fin de la période sassanide, en quelque sorte un centre des vāspuhrs de l'Iran, et le vāspuhrān āmārkār ou « percepteur des impôts des vāspuhrs » avait son bureau à Ispahan. Yazdgard envoya trois cents hommes, dont soixante-dix étaient du nombre des grands seigneurs, des vāspuhrs, à Stakhr, où il chercha lui-même un refuge après la prise

1 « Où elle se trouve encore aujourd'hui », dit l'auteur anonyme de la Nihāyat (Browne, p. 257) ; sur la date présumable du livre, voir ci-dessus, p. 65.

2 Voir ci-dessus, p. 468.

3 Ṭabari, p. 2426—2452 ; Bal'amī, III, p. 414 sqq. ; comp. Streck, Seleucia und Ktesiphon, p. 38—41.

4 Hormuzān chez les auteurs arabes et persans ; la forme Hormizdān se trouve dans l'Anonyme de Guidi. Bal'amī (Zotenberg, III, p. 447) l'appelle « roi d'Ahvāz ».

d'Ispahan par les troupes arabes. Ensuite les vāspuhrs furent envoyés à Suse, où ils capitulèrent au général arabe A b ū M ū s a et embrassèrent l'islam[1]. Stakhr fut pris, et toute la Perside, pays d'origine de la dynastie sassanide, tomba dans les mains des musulmans.

Yazdgard, à qui il ne restait plus que le titre de roi des rois, s'était de nouveau enfui. Le spāhbadh du Ṭabaristān lui avait offert un asile, et s'il l'avait accepté, il aurait gardé peut-être son pouvoir dans cette province protégée par ses montagnes, dont les spāhbadhs surent défendre, plus d'un siècle durant, l'indépendance contre les conquérants islamiques. Mais il préféra se réfugier dans le Sistan et de là dans le Khorassan. En vain il exhorta les potentats locaux, qui se sentaient à ce moment tout à fait indépendants, à prendre les armes. Déjà en 638 il avait demandé le secours de l'empereur de Chine. De Nichapour il se rendit à Tous, où le gouverneur, le kanārang, ne désirant pas lui donner asile, lui présenta de riches cadeaux, et lui fit comprendre que la citadelle n'était pas assez vaste pour recevoir tous ses gens et tout son équipage[2]. Éconduit partout, il chercha un dernier refuge à Merv. Selon la tradition[3], il avait avec lui encore quatre mille personnes, esclaves de son palais, cuisiniers, valets de chambre, palefreniers, secrétaires, épouses et autres femmes, vieillards et enfants appartenant à sa maison, mais pas un seul guerrier, et il ne lui était pas resté assez de ressources pour soutenir une si nombreuse famille, car, naturellement, le système des impôts était tombé dans un désordre complet.

Alors M ā h ō ē, le marzban de Merv, qui ne désirait que se débarrasser de son hôte importun, s'allia avec le Nēzak Tarkhān, vassal ou sous-vassal du Yabghu du Tokharistān[4], et le Nēzak envoya des troupes pour s'emparer de Yazdgard. Le roi infortuné prit la fuite en toute hâte et quitta la ville, seul, dans l'obscurité de la nuit, vêtu de sa robe brodée d'or. Ayant erré pendant

[1] Balāḏurī, p. 373; Ṭabari, p. 2561; voir Marquart, Ērānšahr, p. 29.
[2] Ṯa'ālibī, p. 743.
[3] Bal'amī, III, p. 504.
[4] Voir ci-dessus, p. 496.

quelque temps, et se sentant fatigué, il entra dans un moulin et demanda au meunier un asile pour la nuit. Le meunier ne le connaissait pas, mais le magnifique costume de l'étranger[1] ayant éveillé son avidité, il l'assassina, pendant qu'il dormait; ou bien, selon une autre tradition, les cavaliers de Māhōē, qui le poursuivaient, le trouvèrent dormant dans le moulin et le tuèrent[2]. Ṯa'ālibī raconte[3] que le corps de l'infortuné monarque, jeté dans le fleuve de Merv, fut entraîné par le courant jusqu'à l'embouchure du canal appelé Razīgh et y resta accroché à la branche d'un arbre. L'évêque des chrétiens reconnut le corps; il l'emporta enveloppé dans un mouchoir de tête[4] parfumé de musc et lui donna la sépulture. C'était en l'an 651 ou 652.

On sait peu de choses sur le sort de la famille de Yazdgard. Mas'ūdī énumère[5] les enfants de Yazdgard: deux fils, Vahrām et Pērōz, et trois filles: Adragh (?), Shahrbānū[6] et Mardāvand (?). Pērōz est mort en Chine en l'an 672 après avoir essayé en vain de reconquérir l'Iran à l'aide de troupes chinoises et en reconnaissant la suzeraineté de la Chine[7]. La princesse Shahrbānū, d'après une tradition probablement inauthentique des chiites, aurait épousé Ḥusaīn, fils du calife 'Alī. Ainsi la légitimité des imāms est sauvée: les descendants de Ḥusaīn, qui sont en même temps les descendants du prophète Muḥammad, dont la fille Fāṭima était la femme de 'Alī, ont hérité du *χvarənah*, gloire sacrée des anciens rois d'Iran. Mas'ūdī dit, que « la postérité de Yazdgard se fixa à Merv, mais la plupart des descendants

1 Dans le livre qui contenait les portraits peints des rois sassanides, Yazdgard III était représenté de la manière suivante: « sa couleur distinctive était le vert de diverses teintes; il avait le pantalon de plusieurs nuances de bleu de ciel et le mitre rouge vermeil; il tenait d'une main une lance et appuyait l'autre sur son sabre » (Mas'ūdī, Tanbīh, BGA, VIII, p. 106 sq., trad. de Carra de Vaux, p. 151; comp. Ḥamza p. 62, trad. p. 46).

2 Plusieurs versions différentes sont données par Balāḏurī, p. 315 sqq., et Ṭabarī, p. 2879 sqq.

3 P. 747—48.

4 ṭaīlasān.

5 Murūdj, II, p. 241.

6 Le nom est corrompu dans les manuscrits.

7 Marquart, Ērānšahr, p. 68 et p. 133 sq.

des rois iraniens et des quatre classes[1] habitent encore le Sawād, et ils inscrivent et conservent leurs titres généalogiques avec le même respect que les Arabes de Qaḥṭān et de Nizār »[2]. Encore en l'an 728/729, un certain K h u s r ō, descendant de Yazdgard III, s'est allié aux Turcs pour reprendre le royaume de sa famille, mais il a manqué son coup[3].

Les Iraniens, dans leur chronologie, avaient daté les événements d'après les années du règne de chaque roi. Comme après Yazdgard il n'y eut pas de roi d'Iran, les zoroastriens ont continué jusqu'à nos jours de compter les années d'après l'avènement de Yazdgard III, ce qu'on appelle l'ère de Yazdgard.

[1] Les quatre grandes classes de la société iranienne.

[2] Murūdj, II, p. 241.

[3] Marquart, Ērānšahr, p. 69; comp. E. Chavannes, Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux (1903), p. 258 sq.

ÉPILOGUE.

Le monde iranien, que des auteurs occidentaux comme Ammien Marcellin et Procope ont connu et dépeint avec ses bons et ses mauvais côtés, se présente à nos yeux comme une société éminemment aristocratique. C'étaient les classes supérieures, exclusivement, qui donnèrent à la nation iranienne son empreinte particulière.

De la description animée et — à quelques petites méprises près — digne de foi, qu'Ammien a donnée des Iraniens[1], nous avons eu, déjà souvent, l'occasion de citer des passages. En effet, ce n'est que l'aristocratie qu'il dépeint. De leur extérieur, les Iraniens sont presque tous sveltes, d'un teint foncé ou livide, au regard dur « de chèvre », aux sourcils courbés en demi-cercle et qui se joignent, à la barbe jolie et au cheveux longs et hérissés. Ils sont incroyablement prudents et soupçonneux, de sorte que, en pays ennemi, ils parcourent parfois des jardins et des vignobles sans toucher un seul fruit de peur de poison et de charmes. Ils prennent garde de ne rien faire d'indécent; on verra difficilement un Iranien urinant debout ni s'éloignant pour satisfaire un besoin, et bien qu'ils laissent ouvert par devant et aux côtés leur habit de dessus, de sorte qu'il flotte au vent, on ne voit à nu aucune partie de leur corps. Ils portent des bracelets et des colliers d'or, des pierres précieuses et surtout des perles, et on les voit toujours ceints de l'épée, même au banquets et aux fêtes. Ils abondent en mots inutiles et parlent comme des insensés; ils sont fanfarons, sévères et terribles, menaçants dans la bonne comme dans la mauvaise fortune, rusés, orgueilleux et cruels. Leur allure est dégagée,

[1] XXIII. 6. 75—84.

et ils marchent d'un pas dodelinant, de manière qu'on pourrait les juger efféminés, étant toutefois les meilleurs guerriers du monde, plus fins que braves, il est vrai, et surtout terribles dans le combat à distance, mais, somme toute, courageux et habiles à supporter toutes les peines de la guerre. Ils s'arrogent le droit de disposer de la vie et de la mort des esclaves et du menu peuple, et aucun domestique, qui les sert ou qui se tient debout auprès de la table, n'ose ouvrir la bouche ni pour parler, ni pour cracher. Ammien mentionne en outre leur penchant pour les débauches d'amour, et dit que la plupart d'entre eux se contentent à peine de leurs nombreuses concubines. D'autre part, il dit qu'ils ne connaissent pas la pédérastie[1], et il loue leur continence quant aux joies de la tables. En dehors de la table du roi, dit-il, on n'a pas de temps fixes pour les repas, mais chacun mange ce qu'il trouve de mangeable quand il a faim, et ils ne se surchargent pas l'estomac, mais se contentent de se rassasier. C'est peut-être un peu trop généralisé, mais en comparaison de la gourmandise romaine sous les Césars, on pouvait qualifier, avec quelque raison, les Iraniens d'abstinents. Cependant il ne faut pas prendre à la lettre l'assertion d'Ammien, que les Iraniens fuient comme la peste les festins magnifiques, et surtout l'avidité de boire; ici, il s'est laissé mystifier un peu, sans doute, par ses informateurs iraniens. Bien des passages d'auteurs orientaux et occidentaux que nous avons cités au cours de notre exposition en font témoin. Voici encore une citation choisie au hasard: un marzbān, voulant attirer les chrétiens à l'apostasie par les jouissances, « augmenta la splendeur des banquets de chaque jour; il allongeait les heures de la joie, en passant de longues nuits dans les chants de l'ivresse et dans les danses impudiques, et il cherchait à rendre agréable à quelques-uns la musique et les chants des infidèles ».[2]

Le bouddhiste Hiuen-Tsiang n'a pas trouvé les Iraniens à son goût: « ils sont violents et impulsifs de leur nature et n'observent dans leur conduite ni la décence, ni la justice »[3].

[1] A corriger: L'empire des Sassanides, p. 108 l. 8—9.
[2] Élisée, Langlois, II, p. 203.
[3] Beal, Buddhist Records, II, p. 278.

En somme, les grands de l'Iran vivaient intensivement, en partageant leur temps assez également entre l'exercice des armes à la guerre et à la chasse, et les molles voluptés. Le zoroastrisme ennemi de tout ascétisme ne leur imposait aucun frein, mais la vie active en plein air a neutralisé, en quelque mesure, l'effet affaiblissant des jouissances. Ils avaient bien des défauts, mais ils avaient, d'autre part, une grande qualité qu'on ne trouve pas trop souvent chez les peuples de l'antiquité : la courtoisie, les sentiments chevaleresques. On trouve cette qualité en Iran dès le commencement des temps historiques. Cyrus est le modèle d'un prince chevaleresque, et combien de fois des Grecs proscrits et des princes vaincus à la guerre n'ont-ils pas profité de la courtoisie des Perses ! En parcourant l'histoire des Sassanides, on en trouvera aussi maints traits. Vahrām V, voyant le parlementaire romain qui arrive humblement à pied, et apprenant que c'est le général en chef même des ennemis, Anatole, retourne en hâte à son territoire, accompagné de ses Iraniens, y descend de son cheval et accueille ainsi Anatole à pied, en lui accordant la paix aux conditions que proposent les Romains[1]. Khusrō I embrasse vivement les intérêts des philosophes néo-platoniciens qui, mécontents, ont quitté sa cour, et dans le traité de paix avec l'empereur, il obtient qu'ils puissent retourner librement dans leur patrie, d'où ils ont été bannis[2]. Siyāvush[3], tel que Procope le dépeint, est le modèle d'un gentilhomme iranien, fier, orgueilleux et impérieux, mais absolument intègre et rempli du sentiment de la justice. Le roman de Vahrām Tchōbēn[4] a conservé le trait suivant, qui peint la personnalité de cet homme extraordinaire, telle qu'elle s'est gravée dans la mémoire de ces compatriotes. Vahrām, après la possession passagère du pouvoir royal, arrive, dans sa fuite, à un village éloigné ; il descend avec ses compagnons fidèles chez une pauvre vieille, qui leur sert des galettes d'orge dans un crible usé et du vin qu'il leur faut boire, faute de coupes, dans une calebasse

[1] Procope, BP, I. 2.
[2] Ci-dessus, p. 423—24.
[3] Ci-dessus, p. 343 sqq.
[4] Ṯa'ālibī, p. 672 sqq. ; comp. Firdausi, éd. Mohl, VII, p. 172 sqq.

qu'a trouvée et coupée en deux un des compagnons de Vahrām. La vieille, qui ne connaît pas ses hôtes, a ouï dire de la défaite et de la fuite de Vahrām, et comme celui-ci lui demande, si elle pense que Vahrām ait eu raison ou tort dans son entreprise, la vieille dit: « Certes, par Dieu, il avait absolument tort; car il s'est mis en révolte contre son maître et le fils de son maître, contre lequel il a tiré l'épée ». A quoi Vahrām répond: « Aussi faut-il qu'il mange maintenant du pain d'orge dans un vieux crible et qu'il boive du vin trouble dans une calebasse coupée ». La vieille, comprenant que c'est Vahrām lui-même qui lui parle, est consternée et hors d'elle de frayeur, mais Vahrām la rassure: « Ne crains rien, la mère; tu as dit la vérité et tu as raison ». Et prenant quelques pièces d'or dans la bourse de sa ceinture, il les lui donne et part.

Avec ses défauts et ses imperfections, c'était un édifice grandiose que ce royaume, dont la chute marque la fin de l'antiquité et le commencement du moyen âge en ce qui concerne l'Iran et l'Asie antérieure. Aussi trouve-t-on souvent, chez des auteurs arabes, une admiration sincère pour ce grand empire des Sassanides, le modèle de l'art politique oriental, et pour le peuple qui l'avait produit. « Les rois d'Iran sont renommés, parmi les peuples, les plus puissants des rois du monde: ils possédaient beaucoup de jugement et d'intelligence, et quant à l'arrangement de l'empire, personne d'entre les rois n'a été leur égal », dit Abū'l-Fida[1]. Et dans l' « Abrégé des Merveilles »[2] on peut lire ce panégyrique: « Les peuples des divers royaumes reconnaissent la prééminence des Iraniens, admirant la perfection de leur gouvernement, leur belle méthode dans la guerre, leur art de dissoudre les couleurs et de composer des mets ou des remèdes, leur manière de se vêtir, l'organisation de leurs provinces, leur soin de mettre chaque chose en sa place, leurs épîtres, leurs discours, la gravité de leur intelligence, leur propreté, leur correction extrême, la vénération qu'ils avaient pour leurs rois. Sur tous ces points la supériorité des Iraniens était incontestable. Les livres de leurs histoires

[1] Hist. anteislam., éd. Fleischer, p. 150.
[2] Trad. par Carra de Vaux, p. 128—29.

peuvent fournir des exemples à quiconque après eux aura à gouverner des empires ».

Les Iraniens gardèrent, à travers des siècles encore, la direction intellectuelle sur les peuples de l'islamisme, mais leur force morale et politique était bien affaiblie avec la chute de l'empire sassanide. La raison n'en était pas, comme certains prétendent, que l'islamisme eût moins de valeur morale que le parsisme. Une des causes de la décadence du peuple iranien était la démocratisation qu'amenait l'islamisme[1] : les classes nobles se perdaient peu à peu dans les autres couches de la population, et les qualités qui les avaient caractérisées s'effaçaient. La domination iranienne sur l'Asie antérieure avait reposé sur les traditions politiques bien des fois séculaires de la noblesse et du clergé. Ces traditions politiques et l'esprit chevaleresque des anciens Iraniens donnaient encore au califat des ʿAbbāssides sa base solide, ils revécurent sous leur forme la plus noble dans la famille des Barmécides. Les premiers États nouveaux qui se forment sur le terrain iranien, sous la décadence du califat, sont bâtis sur les restes de l'ancienne tradition, et la glorieuse époque des Sāmānides, la première renaissance de l'esprit iranien, est encore un reflet de la grandeur des Sassanides : si, pour la plupart, la haute noblesse avait disparu, le tronc solide des dēkhāns existait, et chez eux le souvenir du passé glorieux était vivant.

[1] Sans doute, l'importance croissante des grandes villes, comme l'a observé M. W. Barthold (Zeitschrift für Assyriologie, t. 26, p. 252 sqq.) a contribué, déjà pendant l'époque des Sassanides, à la décadence de la noblesse iranienne. Malheureusement, nous ne savons que très peu de chose en ce qui concerne les changements qui se sont produits dans l'économie sociale pendant les derniers siècles de l'époque qui nous occupe. Ainsi notre essai d'expliquer la chute catastrophale de l'empire sassanide reste très imparfait : nous sentons que quelques-uns des éléments les plus importants de l'évolution nous échappent.

EXCURSUS I.

La transmission de l'Avesta.

L'abbé François Nau, dans un article publié dans la « Revue de l'Histoire des Religions » (tome XCV, 1927, pp. 149—199) a essayé de démontrer, à l'aide des écrits polémiques des chrétiens syriens, que les textes saints des mazdéens n'ont été transmis que par voie orale jusque vers le milieu du 7e siècle de notre ère, et que les zoroastriens n'ont pas possédé des livres religieux avant les dernières années de l'époque sassanide: alors seulement, les prêtres zoroastriens, craignant la disparition de l'ancienne tradition et voulant procurer aux adhérents de leur doctrine les avantages que l'islamisme réservait aux possesseurs de livres révélés, auraient rédigé l'Avesta sassanide. Il est vrai que le mot « Avesta » était en usage au VIe et peut-être au Ve siècle, mais Nau prétend qu'à cette époque ce mot-là ne désignait pas un livre, mais tout simplement « la loi » transmise par tradition orale. Puis, au VIIIe siècle, on aurait imaginé les caractères avestiques destinés à exprimer les voyelles, et l'on s'en serait servi pour transcrire le texte récité et écrit en caractères pehlvis vers 634[1].

La thèse de l'abbé Nau est basée principalement sur le fait que les livres syriens qui s'occupent des relations entre les chrétiens et les mazdéens sous les Sassanides ne parlent jamais d'« écrits » ou de « livres » zoroastriens (pas même dans la relation des controverses entre les adhérents des deux religions, où les chrétiens en appellent au témoignage de leur Bible), mais seule-

[1] p. 193—194, note 2, du mémoire cité.

ment de la « psalmodie », c.-à-d. de la murmuration de prières, et des paroles de la loi etc., et que, bien des fois, ils font mention, d'autre part, de la coutume des mazdéens d'apprendre par cœur les traditions religieuses.

On ne peut pas, cependant, tirer de ce fait des conclusions d'une si grande portée. C'est une observation juste, sans doute, que les prêtres zoroastriens apprenaient par cœur les textes avestiques dont ils se servaient dans le culte divin, car l'effet des actes du culte dépendait de l'exactitude la plus scrupuleuse de la récitation. Mais les textes avestiques étaient d'une nature toute différente des écritures saintes des chrétiens, et il est à supposer, en outre, que les auteurs chrétiens, extrêmement fanatiques dans leur polémique, ont évité avec soin de mentionner des écrits mazdéens, pour ne pas suggérer, chez les lecteurs chrétiens, l'idée que les adversaires étaient en possession de livres révélés.

En effet, la théorie de l'abbé Nau est impossible. Pour la réfuter, on n'a qu'à renvoyer aux recherches sur la graphie de l'Avesta faites d'abord par Andreas et les savants issus de son école[1], puis par M. Tedesco[2] et M. Meillet[3], et enfin par M. H. F. J. Junker[4], qui fait la critique des théories d'Andreas, mais qui confirme également la tradition parsie sur la fixation du texte en écriture avestique dans la première période de l'époque sassanide. L'abbé Nau, évidemment, ignorait toute la littérature sur cette question qui avait été publiée avant 1927[5].

Si nous ne pouvons nous fier à la tradition quant à l'histoire de la transmission des écritures saintes dans les plus anciennes périodes du zoroastrisme, il n'y a pas de raison pour croire, que

1 Andreas, Verhand. d. XII. internat. Orientalisten-Kongresses, p. 95 sqq.; Andreas et Wackernagel, Die vierte Ghāthā des Zura*thuštro (« Einleitung » et « Anmerkungen »), Die erste, zweite und fünfte Ghāthā (« Vorbemerkung » et « Anmerkungen »). B. Geiger dans la Festschrift F. C. Andreas, p. 90 sqq.; H. Lommel ibid. p. 97 sqq. et ZII, t. I, II, III, V, VI.

2 ZII, II, p. 42 sqq.

3 JA, 1920, p. 187 sqq.

4 Caucasica, fasc. II et III; comp. « Ein Bruchstück des Āfrīnaghān i Gāhānbār », Ber. d. sächs. Akad. d. Wiss., 1932.

5 La thèse de Nau a été réfutée déjà par le P. Paul Peeters (Revue des Études arméniennes, IX, 1929, p. 221).

les historiens ecclésiastiques mazdéens aient ignoré l'histoire de leur religion du temps des Sassanides. Si, d'autre part, des textes écrits n'avaient pas existé avant le règne de Yazdgard III, le dernier des rois sassanides, et s'il s'agissait simplement alors de produire en toute hâte une écriture sainte, afin que les mazdéens soient reconnus comme des « possesseurs d'écritures », les prêtres zoroastriens auraient seulement mis par écrit les textes liturgiques et n'auraient pas pris la peine de rédiger toute cette masse un peu chaotique d'histoire naturelle, de géographie, de dispositions judiciaires etc. qui ont grossi l'Avesta sassanide. Comment peut-on croire qu'en quelques années, pendant que l'Iran luttait pour la vie contre les armées arabes, le clergé zoroastrien ait pu composer les 21 nasks, dont l'étendue a été évaluée par West à 345.700 mots, en les rédigeant d'abord en caractères pehlvis, et que plus tard, pendant un siècle rempli d'une détresse spirituelle causée par l'islamisme victorieux et l'oppression des Arabes, ces prêtres zoroastriens, vivant au jour le jour, voyant leur autorité diminuer tous les jours et les fidèles renier leur foi, eux-mêmes souvent chassés et poursuivis, aient eu le loisir d'inventer le nouveau système d'écriture, qu'on appelle l'écriture avestique, et qui est le résultat d'une étude savante de la phonétique de la langue sacrée, et de rédiger de nouveau tous les 21 nasks dans ce nouvel alphabet? Et comment expliquer qu'après cela, pendant le siècle suivant, ils aient pu composer une traduction pehlvie avec commentaire de tous les nasks, comprenant, d'après l'évaluation de West, plus de deux millions de mots, traduction dont quelques parties avaient déjà disparu lorsque, au neuvième siècle de notre ère, les auteurs du Dēnkard donnaient leur résumé de l'Avesta sassanide?

Dans un seul passage des textes syriens cités par Nau il est dit expressément que la « murmuration » n'était pas mise par écrit. C'est dans l'histoire du martyre Īshō'sabhran écrite vers l'an 630 par Īshō'yabh d'Adiabène: le zoroastrien converti, originaire d'une famille mazdéenne sacerdotale, « était accoutumé à recevoir de bouche la psalmodie (ou le murmure) du magisme, car il n'est pas écrit avec les lettres (ou les signes) de la parole

l'enseignement nuisible de Zoroastre (Zaradost) ...... »[1]. Mais si l'auteur de la martyrologie en vers croit que les formules employées pour la murmuration n'existaient pas sous forme écrite, c'est là sans doute une conclusion arbitraire tirée du fait que le converti avait appris les formules par cœur. Il ne faut pas s'attendre à une exactitude minutieuse dans cette sorte de détails chez les martyrologistes chrétiens, dont l'étroitesse de cœur et de vue est aussi évidente que leur dédain des « païens ».

[1] Ainsi la traduction de Nau, l. c., p. 180.

EXCURSUS II.

Les listes des grands dignitaires de l'empire.

Dans un article publié dans les Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher, 1920, p. 50 sqq. (« Ein Kapitel vom persischen und vom byzantinischen Staate »), M. E. Stein examine la liste des titulaires des plus grandes dignités de l'État sassanide qui se trouve chez Ya'qūbī (éd. Houtsma, I, p. 202) et les deux listes données par Mas'ūdī, une dans le Kitābu't-tanbīh (BGA, VIII, p. 103) et l'autre dans les Murūdju'd-dahab (II, p. 156), et essaie de démontrer que ces trois listes remontent à trois époques différentes. Voici ces trois listes:

I. Ya'qūbī: Le *vuzurg-framādhār* (grand vézir), le *mōbadhān mōbadh* (grand-prêtre), le *hērbadhān hērbadh* (gardien du feu), le *dibhērbadh* (chef des secrétaires), le *spāhbadh* (chef de l'armée), qui a sous ses commandements un *pādhghōspān*. Le commandant de la province s'appelle *marzbān*.

II. Mas'ūdī, Tanbīh: Le *mōbadhān mōbadh* (le *hērbadh* exerçant l'autorité au-dessous du mōbadh), le *vuzurg-framādhār*, le *spāhbadh*, le *dibhērbādh*, le *hutukhsbadh*, qu'on appelle aussi *vāstryōsh*[*badh*] (chef de tous ceux qui travaillent de leurs mains, comme esclaves, laboureurs, marchands et autres). Parmi les autres grands dignitaires étaient les *marzbāns*, commandants des marches, qui étaient au nombre de quatre, un pour chacun des points cardinaux[1].

III. Mas'ūdī, Murūdj: Les *ministres*, le [*mōbadhān*] *mōbadh*

[1] Il s'agit des marzbāns-shahrdārs.

(juge suprême, chef de la religion et supérieur des hērbadhs), les quatre *spāhbadhs* (les principaux agents de l'État, dont chacun est le maître d'un quart du royaume et a sous lui un lieutenant appelé *marzbān*[1].

Selon M. Stein[2], la plus ancienne des trois listes est celle de Ya'qūbī. Car, 1°, l'ordre des rangs chez Ya'qūbī rappelle celui des grands dignitaires qui, d'après la prétendue lettre de Tansar, étaient chargés de l'élection d'un roi dans la période qui précédait la réorganisation de l'empire sous Kavādh I, et, 2°, la liste en question est la seule qui place parmi les grands dignitaires le hērbadhān hērbadh, dont les fonctions sont prises plus tard par le mōbadhān mōbadh. Puis M. Stein attire l'attention sur le fait que la liste de Ya'qūbī est la seule qui mentionne un pādhghōspān comme subordonné au spāhbadh, et en tire la conclusion, qu'au temps d'où date la liste en question il n'y avait qu'un seul pādhghōspān, placé sous le commandement du spāhbadh, seul titulaire de cette charge jusqu'au temps de Khusrō I, qui en institua quatre. A l'appui de cette assertion, M. Stein cite un passage de Dīnawarī (Guirgass, p. 57, Nœldeke Ṭabarī p. 96, note 3, voir ci-dessus, p. 269—70), où sont nommés les plus distingués d'entre les nobles, qui, après la mort de Yazdgard I, s'accordèrent à exclure du trône les descendants de celui-ci, à savoir Vistahm, spahbadh du Sawād (l'Irak, la Babylonie), dont le titre était Hazāraft; Yazd-Gushnasp, pādhghōspān d'Ez-Zawābī[3]; Pīragh, dont le rang était celui de Mihrān[4]; Gōdharz, le chancelier de l'armée[5]; Gushnasp-Ādhurvēsh, secrétaire des impôts; et Panāh-Khusrō, admi-

[1] Les détails qui suivent (sur le rang des chanteurs et des musiciens) sont sans intérêt pour les recherches en question.

[2] P. 54 sqq.

[3] Le mot que nous lisons Ez-Zawābī est de lecture incertaine.

[4] Indication erronée, Mihrān étant un nom de famille.

[5] Comme Pīragh est le seul parmi les dignitaires en question dont la charge n'est pas indiquée, M. Stein veut l'identifier avec Gōdharz, en supposant que Pīragh était le nom de sa famille dans un sens plus restreint (Familienname) et Mihran le nom de sa maison (Geschlechtsname). Je crois plutôt que le nom de famille bien connu Mihrān s'est glissé dans la relation au lieu de quelque titre de charge mal compris, et que Pīragh et Gōdharz sont en réalité deux personnages différents.

nistrateur des aumônes de l'empire. Du fait que « le spāhbadh Vistahm » est nommé Ṭabarī p. 861 (Nœldeke p. 96) à côté du mōbadhān mōbadh, et qu'il porte le même titre de Hazāraft qu'a porté plus tard le tout-puissant Zarmihr-Sōkhrā, M. Stein conclut qu'il était « le spāhbadh », seul titulaire de cette charge, et que la désignation « spāhbadh de Sawād » chez Dīnawarī indique seulement « une compétence immédiate plus étroite » (« eine engere Immediatkompetenz »). En outre, la qualification de « pādhghōspān d'Ez-Zawābī » donnée à Yazd-Gushnasp montre que le pādhghōspānat du V[e] siècle était tout autre chose que le pādhghōspānat institué par Kavādh I: celui-ci mit un pādhghōspān à la tête de l'administration de chaque quart de royaume, et Ez-Zawābī n'est qu'un nôme (*ostān*) du Sawād, qui en contenait une douzaine.

La liste que Mas'ūdī a donnée dans son Tanbīh est considérée par M. Stein[1] comme la deuxième en ordre chronologique. L'auteur rappelle un passage d'Élisée, où le *mōbadhān mōbadh*, le *dar-andarzbadh* et l'*Ērān-spāhbadh* figurent comme les plus grands dignitaires du temps de Yazdgard II. Il suppose, que le dar-andarzbadh (litt. « précepteur » ou « conseiller de la cour ») est une autre désignation du vuzurg-framādhār; ainsi la série des grands dignitaires chez Élisée s'accorderait parfaitement avec la liste du Tanbīh, et cette dernière représenterait l'ordre des rangs sous Yazdgard II. Par conséquent, l'institution des quatre marzbāns, qui avaient le titre (non héréditaire) de shāh, aurait été en vigueur à cette époque. D'autres marzbāns avaient la fonction de gouverneurs militaires dans les provinces dont se composait chaque quart du royaume.

La troisième liste, celle des Murūdj de Mas'ūdī, est la plus récente, dit M. Stein, car, seule, elle mentionne quatre spāhbadhs, et nous savons[2], que l'institution des quatre spāhbadhs est l'œuvre de Khusrō I. Ici le mōbadhān mōbadh est placé après tous les ministres séculiers, ce qui correspond à la situation du clergé dans les temps où sa puissance était rompue par la politique de Kavādh

[1] P. 53.

[2] Ci-dessus, p. 365.

I et de Khusrō I. Parmi les ministres, qui sont nommés collectivement, M. Stein suppose qu'il faut ranger l'*astabadh*[1], qu'il veut retrouver dans des sources byzantines: Māhbōdh, dignitaire de la cour de Kavādh I, *τὴν τοῦ μαγίστρου ἔχων ἀρχὴν* (Procope, BP, I, 11. 25), *τῆς αὐλῆς ἡγεμών* (Ménandre, Fragm. hist. Gr. IV, p. 257); et Farrukhān, qui avait sous Hormizd IV *τὴν τοῦ μαγίστρου ἀξίαν* (Théophyl., IV. 2. 2). Cette charge n'aurait pas existé dans les périodes auxquelles remontent les deux listes plus anciennes.

D'après la supposition de M. Stein[2], les rois Kavādh I et Khusrō I ont diminué l'autorité du vuzurg-framādhār en créant des charges nouvelles auxquelles a été transportée une partie des compétences de celui-ci. D'abord Kavādh créa la charge d'astabadh ou magister officiorum, puis il ôta au vuzurg-framādhār l'ingérence immédiate de l'administration des provinces en instituant les quatre pādhghōspāns, qui ressortissaient, selon l'auteur, de l'Ērān-spāhbadh. Plus tard, Khusrō introduisit l'institution des quatre spāhbadhs, qui furent chargés de l'administration des quarts du royaume.

Les recherches de M. Stein ont contribué à mettre en lumière les phases de l'évolution politique et administrative de la période des Sassanides. A mon avis, sa thèse est juste pour le fond[3]. Cependant je ne puis accepter dans tous les détails sa théorie quant à la position respective des marzbāns, des spāhbadhs et des pādhghōspāns. Par une interprétation forcée, il cherche à réduire la portée des titres de « spāhbadh de Sawād » et de « pādhghōspān d'Ez-Zawābī » dans le passage cité de Dīnawarī. En réalité, si la leçon « Ez-Zawābī » est correcte, la correspondance des deux titres est évidente: Vistahm était le gouverneur militaire de l'Irak (Sawād), et Yazd-Gushnasp comme son sous-gouverneur admini-

[1] Ci-dessus, p. 131.

[2] P. 65 sqq.

[3] Bien que le vāstryōshbadh ou vāstryōshānsālār ne soit pas nommé dans la liste de Ya'qūbi, il a sans doute toujours appartenu à la classe des hauts fonctionnaires.

strait le nôme d'Ez-Zawābī avec le titre de pādhghōspān[1]. Le passage de Dīnawarī montrerait, contrairement à l'opinion de M. Stein, qu'à l'époque de Yazdgard I il existait ou pouvait exister, en même temps, plusieurs spādbadhs et plusieurs pādhghōspāns, ces charges n'ayant encore, il est vrai, aucun rapport avec la division du royaume en quatre parties d'après les quatre coins du monde.

L'état de choses s'expliquerait plutôt de la manière suivante: La quatripartition administrative du royaume date du temps des Arsacides. Depuis le commencement du V[e] siècle, au plus tard, les quatre toparques sont appelés marzbān (les quatre grands marzbāns à titre de shāh)[2]. D'autres marzbāns étaient préposés aux provinces, même à celles de l'intérieur. Dans l'empire des Achéménides, le satrape commandait les troupes de sa province, lorsqu'il s'agissait de guerres intérieures, de mesures à prendre contre des rebelles etc., mais dans les guerres contre des ennemis extérieurs, les troupes des provinces étaient commandées, généralement, par des généraux impériaux, le royaume étant divisé, à cet effet, en circonscriptions militaires, chacune, à ce qu'il semble, sous un *kārana*[3], qui était le supérieur du satrape en matières militaires. Il est à supposer, que la position du spāhbadh vis-à-vis du marzbān, dans la période moyenne de l'époque des Sassanides, a été à peu près celle du kārana vis-à-vis du satrape. Il n'est pas possible de décider, quel était, dans les détails, le rapport entre les compétences des quatre grands marzbāns et celle des spāhbadhs. Par le spāhbadh des listes de Ya'qūbī et du Tanbīh de Mas'ūdī il faut comprendre sans doute l'Ērān-spāhbadh. Les pādhghōspāns étaient vraisemblablement, pendant cette période, les sous-gouverneurs des nômes, subordonnés aux marzbāns ou aux spāhbadhs selon les circonstances. Quant aux changements introduits plus tard par Kavādh et Khusrō I, je renvoie aux remarques p. 347 et p. 365 sqq.

[1] M. Herzfeld, rejetant la leçon Ez-Zawābī, lit āδarpatī ou āδarpāyī, « l'Azerbéïdjanien » (Archaeol. Mitteil., IV, p. 57, note 2).

[2] Voir p. 132 et note 1.

[3] *κάρανος*, Xen. Hell. I. 4. 3.

Pour ce qui est de l'observation de M. Stein, que Kavādh I et Khusrō I se sont appliqués à restreindre la puissance du vuzurg-framādhār, il est possible que la dégradation de la dignité de vuzurg-framādhār ait commencé déjà avant le temps de Khusrō I. Je ne sais pas, toutefois, si l'on doit insister sur le fait que le vuzurg-framādhār ne figure pas parmi les quatre grands dignitaires que Mazdak a comparés à ses « quatre forces »[1]: le réformateur a choisi parmi les grands dignitaires ceux qui offraient le parallélisme le plus parfait avec ses abstractions. En tout cas les mesures définitives qui ont précisé la diminution des compétences du vuzurg-framādhār et la distribution de ces compétences entre d'autres hauts fonctionnaires sont l'œuvre de Khusrō I. Nous en trouvons la preuve dans un passage intéressant, mais malheureusement très confus du Fārsnāmeh[2]. Voici le texte de ce passage, qui remonte en dernier lieu à une source pehlvie:

و با همه بزرگی وحکمت بزرجمهر کی وزیر او بود انوشروان ترتیب وزارت او چنان کرد کی دبیر بزرجمهر و نایب نزدیک کسری آمدند توانستی کرد و ما این نایب را وکیل در خوانیم و بپهلوی ایرانمازغر گفتندی ونیابت وزیر دارد، و هر سه گماشتهٔ کسری انوشروان بودندی در خدمت وزیر او بزرجمهر و وزیر بذات خود ازین سه کس هیچ یکی را نتوانستی گماشت، وغرض انوشروان آن بود تا دبیر هر نامه کی بجوانب بزرگ و اطراف نبشتی وخواندی نکت آن در سرّ معلوم انوشروان می کرد و وکیل در از آنچ رفتی از نیک وبد براستی مشافهه می گفتی وراه وجوه مصالح باز می نمودی و نایب مال ومعاملات نگاه داشتی واین هر سه مردمان اصیل عاقل فاضل زبان‌دان سدید بودندی

Nous remarquons d'abord, que la leçon *vakīl-e-dār* est une conjecture des éditeurs: les manuscrits portent la première fois وکلیدر et وکلید, respectivement, la seconde fois وکلیدار et کلیدار. D'après le contexte, il s'agit de deux termes différents. Également conjecturale est la forme ایرانمازغر; les manuscrits ont: ایرانمازعر et ایرانمازعر.

De toute évidence, il y a contradiction entre le commencement

[1] Ci-dessus, p. 336.
[2] P. 91—92.

de cet extrait, où il s'agit du dibhēr, de Vuzurgmihr et du nāīb, et la suite, où les trois dignités en question sont mentionnées une à une avec indication de leurs compétences respectives après la réforme introduite par Khusrō I; les trois hautes charges sont celles du dibhēr, du ...... dhār (كليدار , وكليدار [1]) et du nāīb.

L'émendation nécessaire se présente d'elle même. Dans la triade dibhēr, Vuzurgmihr, nāīb, le nom de Vuzurgmihr (persan Buzurdjmihr), mentionné précédemment, s'est glissé une seconde fois dans le texte; au lieu de دبير بزرجمهر nous lirons دبير بزرگ dibhēr ī vuzurg (=dibhērān mahisht, Ērān-dibhērbadh). Il faut donc corriger ainsi: dibhēr ī vuzurg, [nighīrīdhār] et nāīb. Quant à ce dernier, qui était le substitut du vézir, il est dit que « nous », c.-à-d. les contemporains de l'auteur du Fārsnāmeh ou de l'auteur de l'ouvrage plus ancien dont il a tiré sa notice, l'appelons, vakīl-e-dār (?), et qu'en pehlvi on l'appelait ايرانمازغر , ايرانبازغر . A ces variantes nous pourrons comparer الهردمارعد chez Ya'qūbī[2] et ايرانبارغر , « substitut du vuzurgframādhār », chez Ibn Miskawaihī[3]. D'après la description des fonctions du nāīb dans notre texte (« le nāīb avait la surveillance des revenus et des affaires financières »), je suppose qu'il se cache

[1] M. J. C. Tavadia, dans une lettre, propose la leçon *nighīrīdhār* (pehlvi) , conjecture convaincante à mon avis. M. Tavadia fait observer, que pour l'ī long du thème le pazend a, tout comme le persan, une voyelle brève. Quiconque connaît l'ambiguïté de l'écriture pehlvie saura que, si le mot pehlvi a été écrit sans ī, on a pu lire وكليدار .

[2] Éd. Houtsma, I, p. 203.

[3] Tadjāribu'l-umam, ed. Le Strange et d'autres (Gibb Memorial Series VII), I, p. 53. C'est à M. Mojtabā Minovi que je dois le renvoi à ce passage.

derrière toutes ces formes corrompues un *Ērān-āmārkār,* « préposé comptable de l'empire »[1].

Ces émendations faites, nous traduirons le passage de la manière suivante : « Malgré toute la grandeur [d'esprit] et la sagesse de Vuzurgmihr, qui était son vézir, Anōsharvān arrangea les compétences de son ministère de telle façon, que le grand dibhēr, [le nighīrīdhār] et le substitut pouvaient avoir libre accès auprès du roi. Ce substitut, nous l'appelons [de nos jours] vakīl-e-dār (?), et en pehlvi on l'appelait Ērān-āmārkār, et il remplace le ministre [en chef]. Tous les trois étaient les employés de Khusrō Anōsharvān, étant sous les ordres de son ministre [en chef], Vuzurgmihr ; mais le ministre [en chef] n'avait le droit de nommer personnellement aucune de ces trois personnes. Et, d'après le plan d'Anōsharvān, le [g r a n d] d i b h ē r avait la charge de communiquer en secret à Anōsharvān toutes les finesses des lettres de réponse qu'il adressait aux grands et aux puissances étrangères, et qui devaient être lues [par ceux-ci][2] ; le n i g h ī r ī d h ā r avait à faire des rapports oraux exacts de tout ce qui se passait de bon et de mauvais et d'ouvrir la voie des mesures recommandables, et le substitut (c.-à-d. l'Ē r ā n - ā m ā r k ā r) avait le soin des revenus et des affaires financières. Ces trois personnes étaient des hommes de naissance noble, intelligents, savants, éloquents et doués d'un jugement sain ».

Cependant, cette restitution du texte du Fārsnāmeh ne nous ramène pas encore, je crois, aux termes de l'original pehlvi auquel remonte en dernier lieu l'extrait en question. Je ne doute pas que, dans l'original pehlvi, il n'a pas été question de Vuzurgmihr, mais du vuzurg-framādhār[3]. Ce sont les compétences du vuzurg-

[1] Indépendemment de moi, M. Minovi a lu ce titre de la même manière (communication par lettre).

[2] Voir p. 127 sqq.

[3] Cette hypothèse est corroborée par deux passages du Fārsnāmeh. P. 97, l. 16 sqq. (voir ci-dessus, p. 406—7), l'auteur dit en décrivant l'ordre des grands dignitaires dans la présence du roi (avant la réforme en question?), « d'après les āyēns de la cour d'Anōsharvān », que « devant le trône [de Khusrō] il y avait une chaise d'or, sur laquelle était assis Buzurdjmihr, et plus bas était la chaise du mōbadhān mōbadh, et au-dessous de celle-ci étaient un

framādhār que Khusrō I a diminuées en adjoignant à celui-ci trois autres grands dignitaires, nommés par le grand roi en personne. Et voilà l'explication de l'expression « les ministres » dans les Murūdj de Mas'ūdī. Mais la dignité de vuzurg-framādhār n'a pas été abolie, comme le veut M. W. Barthold[1].

certain nombre de chaises pour les marzbāns et les grands ». Comme il est question ici de chaises occupées par les titulaires des premières dignités, les noms individuels de ces titulaires étant sans importance, le nom du vézir Buzurdjmihr, qui, d'ailleurs, n'appartient pas à l'histoire, a remplacé le mot buzurdjfarmādār ou buzurgfarmāy (vuzurg-framādhār). L'autre passage, qui est encore plus décisif, se trouve p. 48, l. 20—p. 49, l. 1 (dans la description du règne du roi Vishtāsp, protecteur de Zoroastre, l'origine des institutions de la dernière période de l'époque sassanide étant rapportée à ce temps glorieux) : « On appelait le vézir buzurgfarmāy, et le vézir avait un substitut digne de confiance, qu'il envoyait au roi chaque fois qu'il s'agissait de prononcer un discours et de lui présenter une affaire importante, et ce substitut, on l'appelait ایرانهارغر (var. ایرانمارغر) ».

[1] Zeitschrift für Assyriologie, t. 26, p. 259 sqq.

NOTES ADDITIONNELLES.

P. 20. De l'avis de M. A. Pagliaro (Rivista degli Studi Orientali, XII, p. 160 sqq.) la dignité de *bidhakhsh, bdeashkh,* n'a rien à faire avec les quatre grands toparques. D'après l'étymologie du mot proposée par l'auteur, le bidhakhsh (*patiakhsh) serait l' « œil du roi », dont il est question souvent dans l'empire des Achéménides. Selon M. H. H. Schaeder, d'autre part (« Iranica », Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1934), le nom perse de l' « œil du roi » aurait été **spaϑaka* (comp. *ispasagh,* haut fonctionnaire de l'Église manichéenne, voir p. 188 du livre présent).

P. 31. Comp. Ch. Autran, « Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du Christianisme ». Paris 1935.

P. 50. *Dādhastān ī mēnōghēkhradh.* Les signes dont se compose le titre de ce livre peuvent être lus de diverses manières. Dans les « Ungarische Jahrbücher », XV, p. 586, note 5, M. Schaeder, en combinant les observations de Fr. Müller et de Marquart; propose la leçon *Dānagh u mēnōīgh khradh,* « Le sage et la raison céleste ». En effet, le traité en question se présente comme un dialogue entre « le sage », qui pose des questions, et « l'esprit céleste » ou « la raison céleste », qui y répond.

P. 51. Un chapitre du Bundahishn iranien, traitant de l'histoire ancienne et de l'histoire future de l'Iran, a été publié récemment par M. G. Messina: « Mito, leggenda e storia nella tradizione iranica ». (Orientalia, Commentarii Periodici Pontificii Instituti Biblici, IV, Roma 1935, p. 257 sqq.).

P. 51, note 3: Ajouter: A. Pagliaro, « L'anticresi nel diritto sāsānidico, Rivista degli Studi Orientali », XV, p. 275 sqq.

P. 53, note 2. Olaf Hansen, « Zum mittelpersischen Vičārišn ī čatrang. Den Teilnehmern der Sektion 4 am XIX. Internationalen Orientalistenkongress in Rom überreicht vom Verlag J. J. Augustin in Glückstadt », p. 13 sqq.

P. 68. Le Tabṣiratu'l awāmm a été publié à Téhéran par M. 'Abbās Eqbāl (1313, nouveau style = 1934—35).

P. 95 et 98. La question des termes *vispuhr* et *vāspuhr* a été très discutée. Voir dernièrement Herzfeld, Arch. Mitt. VII, p. 18 sqq., et surtout un article de H. H. Schaeder (« Ein partischer Titel im Sogdischen ») dans les « Indian and Iranian Studies presented to Sir George Grierson », BSOS, VIII. 2—3, 1936, p. 737 sqq.. M. Schaeder montre que les deux mots, arsacides tous les deux, ont existé dans les périodes parthe et sassanide, et que vispuhr (litt. « fils de clan ») n'est pas tout simplement le fils du *vispati, visbadh,* mais

que ce mot, ayant pris une valeur sociale plus grande, est employé pour désigner les princes de la maison royale, tandis que vāspuhr est la désignation des membres de la haute noblesse. Cependant, dans le texte pehlvi *Sūr sakhvan* (« Sūr saχvan, A Dinner Speech in Middle Persian », by J. C. Tavadia, J. Cama Or. Inst. 29, 1935) § 10, *pus ī vāspuhr* a sans doute, comme M. Tavadia a vu, la signification de « prince héritier ». L'interprétation proposée par M. Schaeder, que vāspuhr, ici, n'est pas un titre, mais un epitheton ornans, « der hochadliche Sohn », à savoir du roi des rois, nommé dans le passage précédent, laisse subsister le problème : pourquoi le prince héritier est-il appelé *pus ī vāspuhr*, « der hochadliche Sohn », et non pas *pus ī vispuhr*, « der prinzliche Sohn »?.

Or, le terme vispuhr, dans sa forme iranienne non masquée par l'idéogramme araméen existe seulement dans les textes manichéens de Turfan et en sogdien, où M. Schaeder l'a reconnu sous des formes un peu différentes qui cachent un *vispuš* original. M. Schaeder montre que cette forme sogdienne est une adaptation du terme arsacide vispuhr. Les textes manichéens, d'autre part, reflètent la terminologie de la plus ancienne période de l'époque sassanide, dans laquelle la distinction arsacide entre les termes vispuhr et vąspuhr était encore vivante. Mais nous n'avons, à ce qu'il semble, aucun exemple de l'usage du mot vispuhr dans la littérature pehlvie qui date du dernier siècle de l'époque sassanide. Je suis donc porté à croire, qu'avant la fin de cette époque, le terme vispuhr a disparu, étant englobé par vāspuhr.

P. 108. *Hazārbadh.* Comp. « Sūr sakhvan », Tavadia, J. Cama Or. Inst. 29, p. 67 et 87—88. Il n'est guère possible que *hazāraft* (en arménien *hazarawukht*) soit = hazārbadh.

P. 115. *Mōghān andarzbadh* est un autre titre du mōbadhān mōbadh, voir « Sūr sakhvan », Tavadia, J. Cama Or. Inst. 29, p. 66.

P. 118, note 6. Voir W. Henning, « Arabisch ḫarāǧ » (Orientalia, IV, Roma 1935), p. 291 sqq.

P. 132. *Bidhakhsh,* voir la note add. à la page 20.

P. 155. Ruines de temples sassanides, voir Herzfeld, « Archaeological History of Iran » (1935), p. 88 sqq.

P. 165—66. M. H. S. Nyberg a discuté le problème ardu du calendrier sassanide : « Texte zum mazdayaznischen Kalender », Uppsala Universitets årsskrift, 1934, p. 80 sqq.

P. 175—77, note 2. H. J. Polotsky, « Abriss des manichäischen Systems, Sonderabdruck aus Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie d. class. Altertumswissenschaft », Stuttg. 1934 ; W. Henning, ZDMG, 1936, p. 1—18.

P. 213, note 1. Arth. Christensen, « La princesse sur la feuille de myrte et la princesse sur le pois », AO, XIV, p. 241—57.

P. 220. Palmyre. Voir Rostovtzeff, Caravan Cities, transl. by D. and T. Talbot Rice, Oxford, 1932, p. 91 sqq.

P. 289 sqq. Sur les événements en Arménie dans les années 484—85 et la personalité de Vahan, voir P. Peeters, « Sainte Sousanik », Analecta Bollandiana, LIII, 1935, p. 288 sqq.

P. 295, note 1. Le texte pehlvi a été publié plus tard avec la traduction et des commentaires: « Sūr saχvan. A Dinner Speech in Middle Persian, by J. C. Tavadia, J. Cama Or. Inst. 29. Shahr -dādhvar ī dādhvarān (p. 44, 65 sqq., et p. 85 sqq.) est probablement une contamination des deux formes shahr-dādhvar et dādhvar ī dādhvarān.

P. 328—29. Voir la note add. à la p. 51, note 3.

P. 333, note 3. *Vēh-dēn.* De l'avis de M. Tavadia, qui accepte les théories de M. Hertel (voir p. 31, note 2 du livre présent), la vraie signification de ce terme aurait été la « religion de lumière » (« Studia Indo-Iranica, Ehrengabe für Wilh. Geiger », p. 245 sqq., et « Sūr sakhvan », J. Cama Or. Inst., 29, p. 50). Quoi qu'il en soit, la signification du terme, à l'époque sassanide, a été « la bonne religion ».

P. 345, note 1. Comp. une étude récente de M. H. v. Mžik, « Sagenmotive in historischen Berichten für die Abstammung von Helden und Herrschern », Mitt. der Anthropol. Gesellschaft in Wien, LXIV, Wien 1934, p. 199 sqq.

P. 364. *Es-Siyāsidjīn.* La même notice se trouve chez d'autres auteurs arabes. M. J. H. Kramers (« Indian and Iranian Studies presented to Sir George Grierson », BSOS, 1936, p. 613 sqq., en confrontant les variantes, propose de corriger la forme conjecturale *es-siyāsīdjīn* en *en-nishāstadjīn, en-nishāstakīn;* ce serait pehlvi *nishāstaghān,* [guerriers] établis [comme garnison].

P. 451. Tchuarqapu. Voir Herzfeld, Archaeolog. History of Iran, p. 88: Tchuarqapu a été un temple du feu.

Des fouilles exécutées pendant les dernières années sur le territoire dominé jadis par les Sassanides ont mis au jour des ruines de plusieurs édifices datant de cette époque. A Damghan, l'expédition commune de l'University Museum et du Pennsylvania Museum a découvert un palais sassanide. Dans la Babylonie, l'Oxford-Field Expedition a constaté, par des fouilles importantes, que tout le territoire entre l'Euphrate et le Tigre, arrosé alors par un système d'irrigation qui en assurait une fertilité pleine, a été couvert de villes sassanides. Cette expédition a réussi à retrouver plusieurs palais et villas sassanides à l'emplacement du Kish ancien (description provisoire par M. S. Langdon dans quelques articles du « Daily Telegraph ») et un palais plus grand dans le désert, à 20 milles anglais environ de Kish (Arthur Upham Pope dans « The Times », 3 juin 1933).

Un mémoire de M. A. Upham Pope (A Sasanian Garden Palace, The Art Bulletin, vol. XV, no. 1, Chicago 1933) appelle l'attention sur la représentation très intéressante d'un palais d'été qui se trouve dans un plateau de bronze conservé dans le musée de Berlin, et datant du VIe ou du commencement du VIIe siècle. C'est un petit palais d'été d'une construction légère et élégante, édifice à cinq coupoles (dont trois visibles), porté par des colonnes sveltes, qui rappellent celles des palais séfavides d'Ispahan. La partie inférieure de la façade, décorée de figures d'urnes et de palmiers symétriquement arrangées et surmontée d'arcatures en relief à l'instar de celles du Ṭāq-e-Kesrā, porte, au milieu, un vrai « miḥrāb » pré-islamique, style ogival, qui

renferme l'autel en forme de colonne que nous connaissons des monnaies sassanides.

P. 501—2. Sur les dernières années de Yazdgard, sa mort et ses descendants, voir Saïd Naficy, Yazdegerd III (en persan), extrait de la Revue Mehr, 1312 H. = 1933. Relations de Yazdgard III et de son fils Pērōz avec la Chine, voir H. Cordier, Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers, t. I, p. 436—38.

P. 521. Dans le « Discours de table » sassanide (« Sūr sakhvan », éd. de Tavadia, J. Cama Or. Inst. 29), il nous est conservé encore une liste des grands de l'empire, commençant par le roi des rois lui-même (§§ 9—14b) : le *shāhānshāh* (le roi des rois), le *pus ī vāspuhr* (le prince héritier), le *vuzurg-framādhar*, les *quatre spāhbadhs* (le spāhbadh du nord étant tombé, probablement par une faute de copiste), le *dādhvar ī dādhvarān* (le grand juge), le *mōghān-andarzbadh* (= mōbadhān mōbadh). La liste est très intéressante. Elle nous permet de fixer assez exactement la date du texte en question : il a été composé après la réforme par laquelle Khusrō I instituait les quatre spāhbadhs, mais avant l'autre réforme de Khusrō, qui diminuait les compétences du vuzurg-framādhar (§ 11 : « ... le vuzurg-framādhar, qui est grand en grandeur, puissant en puissance, et encore grand et bon pour les sujets (?) »). Le fait que le grand mōbadh occupe la dernière place, est significatif.

INDEX ALPHABÉTIQUE.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I.

J.

K.

(χ = kh).

L.

M.

O.

P.

Q.

R.

S.

(š = sh).

T.

(ϑ = th).

U.

V, W.

X.

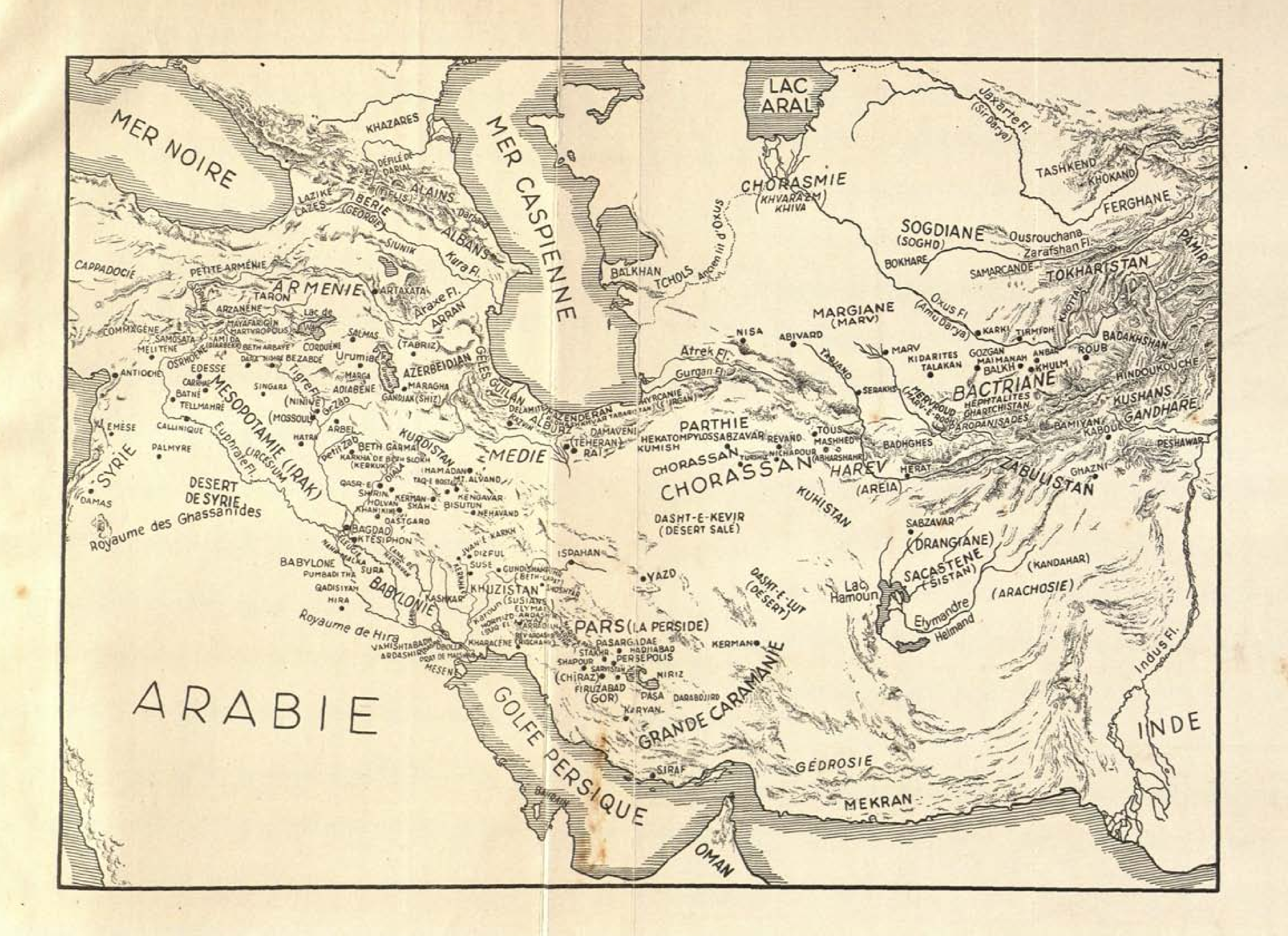
Y.

Z.

TABLE DES FIGURES.

TABLE DES MATIÈRES.





MER NOIRE
KHAZARES
DÉFILÉ DE DARIAL
ALAINS
LAZIKE
LAZES
IBERIE
(GEORGIE)
Darband
ALBANS
SIUNIK
Kura Fl.
CAPPADOCIE
PETITE ARMÉNIE
ARMENIE
ARTAXATA
TARON
Araxe Fl.
ARRAN
ARZANENE
MAYAFARQIN
MARTYROPOLIS
COMMAGENE
SAMOSATA
AMIDA
MELITENE
BETH ARBAYE
CORDUENE
SALMAS
(TABRIZ)
OSRHOENE
BEZABDE
Urumia
AZERBEIDJAN
ANTIOCHE
EDESSE
Tigre Fl.
MARGA
ADIABENE
MARAGHA
GANDJAK (SHIZ)
GELES
GUILAN
SINGARA
(NINIVE)
Gr. Zab
BATNE
TELLMAHRE
(MOSSOUL)
ARBEL
EMESE
CALLINIQUE
HATRA
Petit Zab
BETH GARMA
KURDISTAN
MEDIE
PALMYRE
MESOPOTAMIE (IRAK)
Euphrate Fl.
CIRCESIUM
KARKHA DE BETH SLOKH
(KERKUK)
DIALA
HAMADAN
MT. ALVAND
SYRIE
DESERT DE SYRIE
QASR-E SHIRIN
KERMAN-SHAH
KENGAVAR
BISUTUN
HOLVAN
KHANIKIN
NEHAVAND
DASTGARD
DAMAS
Royaume des Ghassanides
BAGDAD
KTESIPHON
IVAN-E-KARKH
DIZFUL
SUSE
GUNDISHAPUR
(BETH-LAPAT)
BABYLONE
PUMBADITHA
SURA
QADISIYAH
HIRA
BABYLONIE
KASHKAR
KHUZISTAN
(SUSIANE)
ELYMAIS
Royaume de Hira
VAHISHTABAD
ARDASHIR
MESENE
KHARACENE
MER CASPIENNE
DELAMITES
ALBURZ
MAZENDERAN
HYRCANIE
(GURGAN)
DAMAVEND
(TEHERAN)
RAI
ISPAHAN
YAZD
PARS (LA PERSIDE)
PASARGADAE
STAKHR
HADJIABAD
PERSEPOLIS
SHAPOUR
(CHIRAZ)
NIRIZ
FIRUZABAD
(GOR)
PASA
DARABDJIRD
KARYAN
KERMAN
GRANDE CARAMANIE
GOLFE PERSIQUE
SIRAF
OMAN
ARABIE
LAC ARAL
CHORASMIE
(KHVARAZM)
KHIVA
Ancien lit d'Oxus
BALKHAN
TCHOLS
Atrek Fl.
Gurgan Fl.
NISA
ABIVARD
MARGIANE
(MARV)
MARV
SERAKHS
PARTHIE
HEKATOMPYLOS
SABZAVAR
REVAND
TOUS
MASHHED
KUMISH
NICHAPOUR
(ABRASHAHR)
CHORASSAN
HAREV
HERAT
(AREIA)
BADHGHES
KUHISTAN
DASHT-E-KEVIR
(DESERT SALE)
DASHT-E-LUT
(DESERT)
Jaxarte Fl.
(Sir Darya)
TASHKEND
KHOKAND
FERGHANE
SOGDIANE
(SOGHD)
Ousrouchana
Zarafshan Fl.
BOKHARE
SAMARCANDE
TOKHARISTAN
PAMIR
Oxus Fl.
(Amu Darya)
KARKI
TIRMIDH
KHOTTAL
BADAKHSHAN
KIDARITES
TALAKAN
GOZGAN
MAIMANAH
BALKH
ANBAR
KHULM
ROUB
HINDOUKOUCHE
BACTRIANE
MERVROUD
HEPHTALITES
GHARTCHISTAN
PAROPANISADES
KUSHANS
GANDHARE
BAMIYAN
KABOUL
PESHAWAR
ZABULISTAN
GHAZNI
SABZAVAR
(DRANGIANE)
SACASTENE
(SISTAN)
(KANDAHAR)
(ARACHOSIE)
Lac Hamoun
Elymandre
Helmand
Indus Fl.
INDE
GÉDROSIE
MEKRAN

